

ROGER SCRUTON
DESEJO SEXUAL
Uma investigação filosófica

PENSADORES
CONTEMPORÂNEOS



VIDE EDITORIAL



DESEJO SEXUAL
SCRUTON

ROGER SCRUTON

DESEJO SEXUAL
Uma investigação filosófica

Tradução de Marcelo Gonzaga de Oliveira



VIDE EDITORIAL

Desejo sexual: uma investigação filosófica Roger Scruton

1ª edição – junho de 2016

Copyright © by Roger Scruton, 2006.

Esta tradução é publicada em acordo com a Bloomsbury Publishing Plc. Os direitos desta edição pertencem ao

CEDET – Centro de Desenvolvimento Profissional e Tecnológico Rua Ângelo Vicentim, 70. CEP: 13084-060 – Campinas – SP Telefone: 19-3249-0580

e-mail: livros@cedet.com.br

Editor:

Diogo Chiuso

Editor-assistente:

Thomaz Perroni

Tradução:

Marcelo Gonzaga de Oliveira

Revisão:

Gustavo Nogy

Capa:

J. Ontivero

Diagramação:

Maurício Amaral

FICHA CATALOGRÁFICA

Scruton, Roger

Desejo sexual: uma investigação filosófica / Roger Scruton; tradução de Marcelo Gonzaga de Oliveira – Campinas, SP: VIDE Editorial, 2016.

ISBN: 978-85-67394-93-0

1. Filosofia moderna: ensaios 2. Ensaios e estudos filosóficos 3. Ética no sexo e reprodução
I. Autor II. Título

CDD – 190.2 / 501.01 / 176

ÍNDICE PARA CATÁLOGO SISTEMÁTICO

1. Filosofia moderna: ensaios – 190.2
2. Ensaios e estudos filosóficos – 501.01
3. Ética no sexo e reprodução – 176

Conselho editorial Adelice Godoy César Kyn d'Ávila Diogo Chiuso

Silvio Grimaldo de Camargo

VIDE Editorial – www.videeditorial.com.br

Reservados todos os direitos desta obra. Proibida toda e qualquer reprodução desta edição por qualquer meio ou forma, seja ela eletrônica ou mecânica, fotocópia, gravação ou qualquer meio.

SUMÁRIO

PREFÁCIO

CONSELHO AO LEITOR

CAPÍTULO 1

O PROBLEMA

CAPÍTULO 2

EXCITAÇÃO

CAPÍTULO 3

PESSOAS

CAPÍTULO 4

DESEJO

A perspectiva de primeira-pessoa e a excitação

Revelação involuntária

Encarnação

Pessoas desencarnadas

A natureza pessoal do objeto de desejo

A fenomenologia dos nomes próprios

Pensamento individualizante

A perspectiva da primeira-pessoa no desejo

Ética kantiana – uma digressão

O curso do desejo

O objetivo do desejo

CAPÍTULO 5

O OBJETIVO INDIVIDUAL

Distinções entre atitudes

O fundado em razões, o livre de razões e o que envolve razões

As características formais do desejo

O objeto individual

A “essência subjetiva”

Pensamentos individualizantes

O paradoxo de Sartre

O objetivo do desejo

Pecado original

Animal e pessoa

CAPÍTULO 6

FENÔMENOS SEXUAIS

Obscenidade

Modéstia e vergonha

O significado dos órgãos sexuais

Prostituição

Enamoramento

Ciúme

Dom-juanismo

Tristanismo

Sadomasoquismo

CAPÍTULO 7

A CIÊNCIA DO SEXO

A biologia do sexo

Sociobiologia

Uma nota sobre Schopenhauer

O inconsciente

Psicologia freudiana: o problema geral

Freud: a teoria específica

Crítica: a zona erógena

A voz freudiana

CAPÍTULO 8

AMOR

A questão de Platão

Níveis de amizade

Amizade e estima

A intencionalidade da amizade

Amor e amizade

O amor erótico

Tensões no amor

Amor e indolência

O curso do amor

A expressão do amor no desejo

Beleza

Novos problemas

CAPÍTULO 9

SEXO E GÊNERO

Sexo e gênero

Construção de gênero

Feminismo kantiano

O papel do gênero

Homem e mulher

Encarnação

Encarnação e construção de gênero

Tipos pessoais

A questão de Platão e a raiz do desejo

Beleza e gênero

Homossexualidade e gênero

CAPÍTULO 10

PERVERSÃO

Bestialidade

Necrofilia

Pedofilia

Sadomasoquismo

Homossexualidade

Incesto

Fetichismo

Masturbação

Castidade

CAPÍTULO 11

MORALIDADE SEXUAL

CAPÍTULO 12

A POLÍTICA DO SEXO

EPÍLOGO

APÊNDICES

PREFÁCIO

O assunto do desejo sexual tem sido amplamente ignorado pela filosofia moderna, e as biografias dos grandes filósofos modernos sugerem que eles evitaram a experiência do desejo tão escrupulosamente como têm evitado a sua análise. Deixo para outros a tarefa de explicar por que isso é assim. Mas o assunto exige que eu faça uma observação geral sobre o problema que a filosofia encontra quando entra neste domínio.

Até o final do século XIX, era quase impossível discutir o desejo sexual, exceto como parte do amor erótico, e ainda assim a convenção exigia que as peculiaridades do desejo permanecessem ocultas. Esta negligência deliberada também afetou a discussão do amor erótico, que foi feito para parecer ainda mais misterioso do que é, precisamente porque tinha sido privado de seu principal motivo. Quando a interdição finalmente acabou – graças a escritores como Krafft-Ebing, Charles Féré e Havelock Ellis – foi em virtude de uma abordagem supostamente “científica”, tornando-se um fenômeno natural generalizado.

Tal era o prestígio da ciência que qualquer investigação conduzida em seu nome poderia invocar poderosas correntes de aprovação social, que foram suficientes para superar a relutância – de outra forma incapacitante – para enfrentar as realidades da experiência sexual. No entanto, foi precisamente essa dependência do prestígio da ciência que levou à contínua negligência do assunto. Tornou-se necessário assumir que o comportamento sexual é um aspecto da condição de ‘animal’ do homem – um “instinto” cuja expressão exhibe as leis ocultas de um complexo processo biológico. Mas, como exponho nas páginas a seguir, nenhuma taxonomia biológica poderia apreender as especificidades do desejo sexual. O desejo é de fato um fenômeno natural, mas está além do alcance de qualquer “ciência natural” do homem.

Quando Freud apresentou suas revelações chocantes – disfarçadas mais uma vez como verdades neutras, “científicas”, sobre um impulso universal – a linguagem consolidou-se naquela em que os detalhes da sexualidade

humana são agora habitualmente apresentados. Freud descreveu o objetivo de desejo sexual como:

a união dos órgãos genitais no ato conhecido como cópula, que leva a uma liberação da tensão sexual e a uma extinção temporária do instinto sexual – uma satisfação análoga à saciação da fome.

Essa linguagem – que mostra certo ódio do ato sexual e de tudo que diz respeito a ele – não pode abarcar o que é distintivo na experiência sexual. Sua adoção universal por “sexólogos” levou, no entanto, a uma “ciência” notável, que pretende explicar o que sequer tem linguagem para descrever. O *Relatório Kinsey*, assim como a literatura pseudocientífica seguinte, apenas continua, de forma mais vulgar e vigorosa, o empreendimento moralizante de Krafft-Ebing: o trabalho de confrontar nossos sentimentos morais com uma descrição supostamente “científica” dos fatos que os ameaçam. O resultado foi a criação do “relatório do sexólogo” como um novo gênero literário. O estilo é exemplificado pelo *Masters and Johnson Report*, com as suas repetidas referências ao “bom funcionamento”, “adequação” e “frequência” do “desempenho sexual”, e sua abordagem pseudo-experimental para questões que só podemos ver em termos neutros se não as entendermos: “O indivíduo C vocalizou um desejo de retornar ao programa acompanhado de sua esposa como uma unidade familiar colaborativa.” O efeito dessa “desmistificação” do impulso sexual tem sido o aumento de superstições novas e inéditas e o crescimento de um novo tipo de mistério pseudocientífico, cuja dissipação é um dos objetivos deste livro.

Apenas ocasionalmente um escritor dirigiu-se para a questão crucial que esta literatura “científica” se esforçou por ignorar: a questão do que uma pessoa experimenta quando deseja outra. O desejo não é idêntico nem ao “instinto” que se expressa nele nem ao amor que o preenche. É, conforme mostrarei, um fenômeno exclusivamente humano, e que nos impele precisamente àquela noção restritiva de “decência” que proibiu sua discussão. Neste livro, farei uma defesa da decência; mas, ao fazer isso, ilustro a verdade da observação de Bernard Shaw, de que é impossível explicar a decência sem ser indecente. Só espero que o benefício, em termos de compreensão moral, exceda o seu custo.

As primeiras versões do texto foram lidas por Joanna North, John Casey, Bill Newton-Smith, Robert Grant, David Levy e Sally Shreir, e sou muito grato a todos eles por suas inúmeras críticas e sugestões. Estou

particularmente grato a Ian McFetridge, cuja meticulosa análise do primeiro projeto deu o indispensável apoio sem o qual este livro não teria sido concluído satisfatoriamente. Graças a sua generosidade, mente aberta e penetração filosófica, este trabalho foi salvo de muitos erros e obscuridades; só espero que ele não fique muito angustiado por aqueles que permanecem.

CONSELHO AO LEITOR

1. Neste livro, sigo a prática tradicional no uso do pronome masculino para referir-me indistintamente a homens e mulheres, exceto quando o contexto exigir que o gênero esteja explícito. Há duas razões para isso: em primeiro lugar, é estilisticamente correto; em segundo, é a forma mais eficaz de deixar o sexo fora disso – na medida em que se deve deixar o sexo fora da discussão do desejo. O que quero dizer com esta segunda razão pode ser entendido somente no curso da minha exposição.
2. Como se trata de uma obra de filosofia, contém passagens argumentativas um tanto difíceis, projetadas para fornecer bases para a discussão central. A maioria dessas passagens ocorre no Capítulo 3 e nos dois apêndices. Apesar disso, o leitor que ignorar estas seções será capaz de entender o argumento e apreciar minhas questões principais. Quem encontrar dificuldade em avançar no Capítulo 3 deve passar imediatamente para o Capítulo 4, onde continuo a discussão do desejo sexual.

CAPÍTULO 1

O PROBLEMA

Filósofos modernos têm descrito o desejo sexual e o amor erótico de maneiras surpreendentes e paradoxais. Para Kant, o desejo sexual pode ser entendido apenas como parte da “patologia” da condição humana.¹ Para Hegel, o amor erótico envolve uma contradição; para Sartre, a mesma contradição está presente no desejo.² Schopenhauer considera o desejo sexual como parte de uma ilusão – ilusão, simplificando, do indivíduo que é sujeito e objeto em nossos empreendimentos sexuais.³ Esses pontos de vista românticos e pós-românticos exibem um mesmo pessimismo, e cada um contrasta com as discussões sobre o assunto que chegaram até nós de pensadores antigos.

Talvez o mais famoso desses pensadores tenha sido Platão, que introduziu (em seus próprios termos) uma distinção que causou grande confusão no debate que se seguiu: a distinção entre amor erótico e desejo sexual. Platão é o ancestral intelectual de um ponto de vista que persiste até hoje e que condiciona muito do nosso pensamento moral. De acordo com esta perspectiva, nossa natureza animal é o principal veículo do desejo sexual, e oferece a sua principal motivação. No desejo, agimos e sentimos como animais; de fato, o desejo é um motivo que todos os seres sexuais – incluindo a maioria dos animais – compartilham. No amor erótico, no entanto, é a nossa natureza enquanto seres racionais que se envolve principalmente e, no exercício dessa paixão, impulsos mais finos e mais duráveis buscam reconhecimento e satisfação.

Para Platão, parecia que os dois impulsos eram tão radicalmente opostos que não poderiam coexistir alegremente em uma única consciência. Assim, a fim de permitir o pleno florescimento do amor erótico, seria necessário refinar, e eventualmente abandonar, o elemento do desejo. O amor resultante – o amor “platônico” – seria, ao mesmo tempo, intrinsecamente racional e moralmente puro. Este amor puro tem, para Platão, um valor diferenciado, comparável ao valor da própria Filosofia.

Ele fornece um elo com a realidade transcendente, uma etapa no caminho para a emancipação e realização espirituais, que ocorrem apenas com a liberação final da alma para aquele mundo de idéias de que ela desceu e em que tem sua eterna morada. Assim, o tema do erótico adquiriu, para Platão, uma seriedade e um *pathos* raramente expressos nos escritos de filósofos posteriores. Tão seriamente ele o considerava que permitia que seus personagens o discutissem plenamente apenas quando bêbados, em um diálogo que é justamente considerado como uma das grandes realizações literárias da antiguidade.⁴

Vestígios da visão platônica podem ser encontrados em muitos pensadores posteriores – nos neoplatônicos, em Santo Agostinho, em Tomás de Aquino e no filósofo-poeta romano Boécio, cuja filosofia do amor teve um efeito tão profundo na literatura da Europa medieval e em especial sobre Chaucer, os trovadores, Cavalcanti, Boccaccio e Dante.⁵ Ela sobrevive na idéia popular –fundada na mais duvidosa das distinções metafísicas – de que o desejo sexual é essencialmente “físico”, enquanto o amor sempre tem um lado “espiritual”. Sobrevive, também, na teoria de Kant, apesar da enorme distância moral e emocional que separa Kant de Platão, e a despeito do pessimismo sem remorsos de Kant sobre a vida erótica da humanidade. É um dos objetivos principais deste trabalho combater a teoria platônica. Não vou contestar a distinção entre o animal e o racional (de fato, vou defender essa distinção como crucial para a compreensão da nossa condição), mas o impulso moral e filosófico que nos leva a atribuir desejo sexual à parte animal da natureza humana.

No decorrer da exposição, tentarei explicar por que o desejo sexual tem sido tão frequentemente considerado como misterioso ou paradoxal; e vou mostrar que há mais verdade do que pensamos nestas descrições. Também darei a base filosófica para uma moralidade sexual, e demonstrarei que a consideração moral não pode ser subtraída do ato sexual sem que, ao mesmo tempo, destrua seu caráter distintivo. Existe um preconceito moderno (embora não seja mais do que um preconceito) de que não pode existir algo como uma moralidade especificamente sexual. A moralidade, acredita-se, não está ligada ao ato sexual, mas sempre a *outra* coisa, com a qual possa ser conjunta. Podemos razoavelmente proibir a violência sexual, por exemplo, mas isso é por causa da violência; considerado em si e para

si, e separado de circunstâncias fortuitas, o ato sexual não é nem certo nem errado, mas apenas ‘natural’. Tal ponto de vista pode parecer pouco plausível quando contrastado com a imoralidade óbvia do abuso sexual de crianças ou do estupro – crimes que parecem ameaçar a própria existência dos outros como seres sexuais, e ameaçar também a vida sexual de seu agressor. Mas a razão exata para rejeitar o preconceito moderno é difícil de descobrir, e não será antes do final deste livro que o leitor vai conhecer as minhas razões para pensar que o ato sexual é, e deve ser sempre, limitado por escrúpulos morais. E, apesar de eu ser brando nas minhas conclusões morais – não tendo nem o espaço nem a inclinação para considerar tudo o que deve ser considerado a fim de apresentar uma ética sexual abrangente – espero que pelo menos algumas das idéias de moralidade “tradicional” já não pareçam tão estranhas depois de ler este livro como pareciam a muitos dos autores que estudei no trabalho escrevê-lo. Quer o leitor concorde com as minhas conclusões particulares ou não, ele vai, espero, concordar que não é necessariamente um *absurdo* condenar relações homossexuais, fornicação, masturbação, ou o que quer que seja, mesmo que tenhamos um apelo em fazer essas coisas, e mesmo que não haja nenhum Deus que as proíba.

Começar uma investigação filosófica sobre o desejo sexual não é fácil. Além de o assunto sofrer mil preconceitos conflitantes, o método que nos permite abordá-lo é incerto. Devemos nos engajar na “análise conceitual”, separando as conexões intrincadas de uso, e as conexões profundas de significado, que ligam termos como “desejo”, “excitação”, “amor” e “prazer”? Ou deveríamos nos envolver em um exercício de “fenomenologia”, tentando dar uma especificação que se adeque às experiências sexuais de quem as têm? Ou ainda, devemos tentar localizar e resolver os quebra-cabeças específicos, na ética e na filosofia da mente, a que a reflexão sobre nossa experiência sexual dá origem? Finalmente, devemos preparar o terreno para a ciência, removendo as confusões iniciais que se interpõem no caminho de uma investigação científica adequada sobre um dos fenômenos vitais mais importantes e mais mal compreendidos?

Eu acredito que é necessário fazer todas essas coisas, e que na verdade são todas partes de um único empreendimento filosófico. O principal problema é de descrição – descrição no nível mais raso possível. É necessário localizar o fenômeno do desejo sexual para dizer o que ele é como uma experiência humana. É essa busca por uma descrição superficial

que tem sido chamada, em vários momentos e para vários fins, tanto de “Fenomenologia” quanto de “Filosofia Analítica”.⁶

Como muitos filósofos “analíticos”, estou desconfiado da fenomenologia. Desconfio, em particular, do método “cartesiano” de Husserl: a suposição de que a experiência deve ser descrita a partir do ponto de vista de primeira-pessoa. (Minhas razões para esta suspeita constam do Apêndice 1.) Ao mesmo tempo, estou muito agradecido a outra idéia de suma importância na fenomenologia, e que só tardiamente está ganhando reconhecimento entre os praticantes da “análise conceitual”. A idéia é mais velha do que a fenomenologia – talvez tão antiga quanto Aristóteles, e certamente tão antiga quanto Kant. Ela sustenta que é preciso distinguir o mundo da experiência humana do mundo da observação científica. No primeiro existimos como agentes, assumindo o comando do nosso destino e nos relacionando uns com os outros através de concepções que não têm lugar na visão científica do universo. No segundo, existimos como organismos, impulsionados por uma causalidade arcana e nos relacionando uns com os outros através das leis de movimento que nos governam e tanto quanto regulam todas as outras coisas. Kant descreveu o primeiro mundo como “transcendental”, o segundo como “empírico”, e traçou um caminho brilhante entre duas visões exaustivas, incompatíveis entre si e, para ele, igualmente impossíveis de sua relação. Em uma delas, o mundo transcendental é um reino de existência independente do mundo empírico, de modo que os objetos pertencentes a um não existem no outro. Na outra, os dois mundos não são distintos, mas sim duas maneiras diferentes de ver o mesmo objeto: podemos vê-lo a partir da perspectiva “transcendental” do agente humano ou pela perspectiva “empírica” do observador científico. Neste livro, defenderei uma versão da segunda idéia, e esta defesa me coloca em débito com o discípulo de Kant – Dilthey –, um pouco com Husserl, e um pouco com o trabalho recente na filosofia analítica da ciência, mas que tem pouca relação direta com Kant.⁷ Eu acredito que é preciso distinguir não dois mundos, mas duas maneiras de entender o mundo e, em especial, dois empreendimentos conceituais distintos que formam nosso entendimento.

O mundo é mais do que um objeto de curiosidade científica. É benevolente aos nossos propósitos: em todos os lugares nos deparamos com

a ocasião para a ação e os meios pelos quais re-alizá-la. O mundo é também diversificado, apresentando objetos variados de desejo e contrastando obstáculos à nossa vontade. Como seres práticos, instintivamente desenvolvemos categorias que irão gravar e facilitar nossa interação com nosso meio, e essas categorias levam a dupla marca da finalidade humana e de variedade material – o que corresponde, por um lado, aos nossos usos e, por outro, à condição natural dos objetos descritos. Algumas categorias não fazem mais do que gravar o propósito para o qual um objeto pode ser usado: categorias como “descanso”, “balanço” e “abrigo”. Outras descrevem alguma característica recorrente do meio ambiente, e, talvez, simultaneamente postulam uma explicação de sua aparência unificada: categorias como “animal”, “vegetal” e “rocha”. Outras categorias parecem se encaixar em qualquer classe, combinando significado funcional e poder explicativo. Quando descrevemos algo tão difícil, o situamos na rede de fins humanos é algo que vai resistir a nossas tentativas de transformá-lo, e que pode também nos ferir. Ao mesmo tempo, atribuímos um caráter físico, uma constituição que o aliam a uma série de substâncias afins no mundo da natureza.

Recentemente, os filósofos têm prestado muita atenção na existência desses tipos contrastantes de categoria e, em particular, para a divisão entre tipos funcionais e naturais.⁸ Como seres duais, seres ativos e contemplativos, é natural nos valermos das duas espécies de conceitos, e que existem tantas nuances situadas na zona nebulosa entre o “duro” e o “macio”. Procuramos tanto compreender o mundo e alterá-lo; e, geralmente, fazemos ambos. Logo, nos munimos de categorias permeáveis à explicação (tipos naturais) e categorias permeáveis ao propósito (tipos funcionais). Mas nossa relação com o mundo é muito mais complexa do que isso faz parecer: além de propósito e conhecimento, temos experiências, valores, emoções e crença religiosa. Cada um deles também dita suas próprias trajetórias conceituais, suas tentativas distintas de ordenar o mundo como um objeto de nossos interesses.

A classificação pode ser comparada ao talho, em que um objeto é dividido, por vezes, de acordo com a sua natureza e, por vezes, em desafio a ela. O açougueiro inglês, motivado por um zeloso desdém ao cadáver diante dele, e também ao homem que comerá essa carne, fatia a criatura

selvagemmente em blocos toscos, com pouco mais do que um tradicional *fair-play* ao separá-los. Um “pedaço de carne” inglês pode consistir de um pedaço de músculo dorsal, um pedaço da espinha dorsal, um fragmento de rim, um pouco de pele e medula, alguns cabelos, e a marca indelével com que Jones, o fazendeiro, marcou seu cordeiro. Às vezes – como na fatia de rim – a combinação de sabores resultante dá origem a uma interessante “espécie gustativa”. Mas isso não fazia parte da intenção. O açougueiro francês, movido por um respeito nativo a *les nourritures terrestres*, esforça-se em separar cada textura e sabor naturais de seus concorrentes, destacando um filé completo do osso, gordura, rins e pele que o envolvem. Ele divide a natureza mais perto das articulações do que seu colega inglês; mas sua fidelidade à natureza é o resultado de interesses que não têm nenhuma relação necessária com as leis da natureza. Ele ainda não se compara ao anatomista, que abandonando todo o interesse na aparência, explora os segredos da natureza na ordem em que a natureza os concebeu. Para o anatomista, a verdadeira ordem da carcaça é o que explica não só o seu sabor, mas também a sua estrutura, seus antigos movimentos, seu falecimento e sua concepção.

Na classificação, como no açougue, normalmente estamos mais interessados na relação dos objetos conosco do que em sua causalidade e constituição. Porque buscamos não apenas as causas dos acontecimentos, mas também seu significado – mesmo quando eles não têm significado algum. Por exemplo, agrupamos as estrelas em constelações de acordo com nossas próprias ficções, e ao fazê-lo, cometemos um ultraje astronômico. Para o astrônomo, nossa idéia de “constelação” não exhibe nada além da emoção supersticiosa daqueles que primeiro a conceberam. Para o astrólogo, transmite a visão mais profunda sobre o mistério das coisas. Para o resto de nós, esta classificação é um registro de nossa familiaridade com o mundo, uma homenagem ao rosto humano que a abrange. Thomas Hardy nos apresenta uma situação muito triste quando escreve que o jovem baterista Hodge, morto na guerra dos Bôeres, “nunca conheceu... / O significado do grande Karoo”: morrer em ambientes alheios à nossa busca de sentido é morrer sem consolação. Daí a desolação das “constelações estranhas aos olhos” a “oeste / Cada noite acima de seu túmulo”.⁹

O exemplo das constelações trata de assuntos a que voltarei no capítulo final. Mais útil para nós no momento é uma categoria baseada em nosso interesse no belo: a categoria do ornamental. Consideremos, então, a classe de “mármore ornamentais”. O objetivo desta classificação – de grande importância para escultores, pedreiros e arquitetos sérios – é assimilar as pedras que são objeto de preocupação estética. Um mármore ornamental pode ser polido; ele tem um padrão, uma cor, uma profundidade e uma translucidez superficial que o tornam adequado aos nossos fins decorativos. A classificação inclui o ônix, o pórfiro e o próprio mármore. Cientificamente falando, essa classificação é um absurdo total: o ônix é um óxido, o pórfiro, um silicato, o mármore, um carbonato, enquanto o calcário – um isótopo do mármore – foi expressamente excluído da classe. Uma ciência das pedras deve ter por objetivo substituir todas essas classificações – cuja subserviência aos propósitos humanos limita seu poder explicativo completo – por outras classificações mais precisas, projetadas para apreender as semelhanças reais entre os objetos subsumidos por elas. A Ciência busca, em outras palavras, descobrir os tipos naturais, pois apenas uma divisão do mundo em espécies naturais pode permitir-nos ultrapassar as aparências e chegar às “leis” subjacentes que as explicam.

Por esse motivo, uma ciência das pedras agruparia mármore e calcário, formas cristalinas diferentes do carbonato de cálcio geradas pela decomposição pressurizada de seres vivos. Tal ciência provavelmente não encontraria nenhuma explicação para o fato de a aparência e utilidade do mármore serem tão próximas da aparência e utilidade do ônix e do pórfiro. Por isso, provavelmente não traria nenhuma classificação correspondente à nossa idéia de um mármore ornamental. Pelo contrário, é provável que dispense todas essas classificações, que tendem a dissolver-se tão logo ultrapassamos a superfície da experiência humana e chegamos à ordem física subjacente que a explica e sustenta.

Alguns conceitos, portanto, incluindo os conceitos da ciência natural, têm uma função explicativa. Não somente fornecem os termos em que as explicações são formuladas; eles próprios são explicativos, e subsumir um objeto a si já é fornecer uma explicação de seu caráter empiricamente detectável.¹⁰ Outros conceitos, incluindo muitos conceitos de bom-senso e compreensão intuitiva, não são (ou não primariamente) explicativos.

Sua função é dividir o mundo de acordo com os nossos interesses, marcar possibilidades de ação, emoção e experiência que podem muito bem ser dificultadas pela demasiada atenção à ordem subjacente das coisas. Conceitos desse tipo muitas vezes tendem a ceder perante a pressão da inovação científica. Nós sentimos essa pressão de muitas maneiras, mas quase imediatamente como uma espécie de instabilidade em nossas descrições comuns. Parece que mesas e cadeiras não são *realmente* como as descrevemos. Elas não são realmente coloridas, não são realmente sólidas, e assim por diante. Isso porque a melhor explicação para esses fenômenos indelévels não faz menção à cor (na melhor das hipóteses só à experiência da cor), e postula, no lugar da mesa “sólida”, uma multidão descontínua de moléculas, cada uma separada de sua vizinha por uma distância maior do que seu próprio diâmetro.

Não há necessidade de investigarmos agora o significado da palavra “realmente” na boca da pessoa que diz que nenhuma mesa é *realmente* colorida. (Trato desse ponto no Apêndice 2.) O que é importante é o contraste entre a “fragilidade” de nossas descrições comuns e a solidez “pétreia” das explicações que parecem ameaçá-las, e somente se rendem, se chegarem a isso, a explicações melhores do que elas mesmas. Ao mesmo tempo, as descrições do pensamento e da ação comuns não podem ser renunciadas. Sem elas, não temos um instrumento essencial para a compreensão do nosso mundo. A classificação das pedras em mármore ornamentais indica não uma similaridade estrutural, mas uma similaridade parte fenomênica, parte funcional entre as substâncias às quais ela é aplicada. E o propósito de marcar essa semelhança é consagrar em uma classificação o propósito comum a que podem servir tais objetos.

Como nosso exemplo mostra, a classificação em relação à finalidade (classificação em termos de “tipos funcionais”) não é o único caso de descrições “frágeis” geradas pela vida humana cotidiana. Há também a classificação em relação à experiência sensorial imediata – o tipo de classificação que registra “qualidades secundárias”.¹¹ E há exemplos ainda mais elusivos: classificações relativas às emoções (o amedrontador, o amável, o nojento), e classificações relativas ao interesse estético (o ornamental, o sereno, o elegante e o harmonioso). Tais classificações registram não as variedades de objetos materiais, mas as variedades de

“intencionalidade” humana – pegando emprestada uma technicalidade conveniente dos fenomenólogos.

Quando digo “intencionalidade”, quero dizer a qualidade de “fazer referência a algo” que está contida na consciência humana: a qualidade de apontar para, e delinear, um objeto de pensamento. A “consciência do mundo” que está no cerne da minha experiência – e que parece constantemente projetar meus pensamentos para uma realidade maior do que eu – existe em muitas formas: crença, percepção, imaginação, emoção e desejo. Cada um destes estados mentais marca um tipo de espaço ante mim – uma abertura na qual um objeto pode ser encaixado. Meu medo é o medo de alguma coisa, a minha percepção, percepção de alguma coisa, e assim por diante. Às vezes eu sou o próprio objeto de meus pensamentos; com mais frequência, no entanto, o objeto é algo diferente de mim, algo que pertence ao “mundo circundante” da minha experiência. (Para uma definição exata do termo “intencionalidade”, ver Apêndice 2.)

Vou descrever este “mundo circundante” como *Lebenswelt* (“mundo da vida”), um termo popular entre os fenomenólogos, embora não exclusivo deles.¹² O *Lebenswelt* não é um mundo separado do mundo da ciência natural, mas um mundo diferentemente descrito – descrito com os conceitos que designam os objetos intencionais da experiência humana. Intencionalidade implica que a minha consciência é também uma forma de representação: a minha consciência me mostra um mundo, e também me coloca em relação a ele. Mas nem todas as formas de representação são transparentes. As descrições usadas pela ciência supõem que a natureza dos objetos identificados através delas é *ser descoberta*. A representação identifica um objeto: mas sua natureza deve ser determinada por maiores investigações. O mesmo não se aplica ao *Lebenswelt*, cujos objetos são identificados por descrições que são, ou pretendem ser, transparentes para nossa experiência e propósitos. Os objetos do *Lebenswelt* são concebidos sob classificações que refletem nosso próprio interesse prático e contemplativo neles. Essas classificações tentam dividir o mundo de acordo com as exigências das razões teórica e prática cotidianas.¹³ As classificações que definem os “tipos fenomenológicos” do *Lebenswelt* são apenas parcialmente responsivas ao empreendimento da previsão. Eles por vezes se dissolvem sob o impacto da explicação científica; não porque

necessariamente conflitam com a visão de mundo científica, mas porque eles não se sustentam diante do ponto de vista do observador curioso, que não olha para os interesses das pessoas, mas para a estrutura subjacente da realidade.

Além disso, a ciência pode não fornecer nenhum substituto para os conceitos que ordenam e dirigem nossa experiência cotidiana. Um escultor armado com as teorias da química, geologia e cristalografia, mas sem o conceito (alheio a essas ciências) de um mármore ornamental, não vai ter aquela noção imediata de similaridade de uso que permite que o seu colega menos erudito relacione espontaneamente ônix e pórfiro. Sua própria percepção será diferente, pois estará privada de um conceito em função de que essas pedras seriam vistas.

Pode-se argumentar que a penetração científica na profundidade das coisas pode tornar a superfície ininteligível – ou pelo menos lenta e dolorosamente inteligível, e com uma hesitação que mina as necessidades imediatas da ação humana. (E esse é exatamente o caso, devo dizer, com o fenômeno crucial do desejo sexual humano.) Como agentes, pertencemos à superfície do mundo, e entramos em relação imediata com ele. Os conceitos por meio dos quais o representamos formam um elo vital com a realidade, e sem esta ligação, ação e resposta adequadas não poderiam surgir com a rapidez e competência necessárias para garantir a nossa felicidade e sobrevivência. Não podemos substituir nossos conceitos cotidianos mais básicos por algo melhor do que eles, pois eles evoluíram precisamente sob a pressão das circunstâncias humanas e em resposta às necessidades das gerações. Qualquer “reconstrução racional” – por mais obediente que seja à verdade subjacente das coisas e às exigências da objetividade científica – corre o risco de romper a ligação vital que liga a nossa resposta para o mundo, e o mundo à nossa resposta, em uma cadeia de competência humana espontânea.¹⁴

Não obstante, muitos de nossos conceitos cotidianos vacilam precariamente sob o impacto do pensamento científico, e um deles – o conceito de agente humano, ou de pessoa – será o assunto de muito do que se segue. É o dever da filosofia, assim como a necessidade da religião, sustentar e validar tais conceitos e a intencionalidade humana a que dão sentido e direção. Estamos bastante familiarizados com os perigos que acompanham

a visão científica da condição humana – o ponto de vista que nos representa, talvez verdadeiramente, como organismos complexos, fustigados pelo funcionamento de uma causalidade sobre a qual não exercemos nenhum controle. Mas é importante não nos apressarmos com essas soluções, não procurar negar as verdades da ciência – tendo refúgio, por exemplo, em alguma metafísica ilusória da liberdade humana – nem correr impetuosamente para o santuário de proteção da fé religiosa, buscando obter apoio dogmático para concepções que são, na verdade, uma invenção nossa e que somente nós temos obrigação de reparar. Precisamos mostrar detalhadamente que nossas descrições espontâneas do *Lebenswelt* – descrições que tornam a ação humana o recurso mais importante do nosso mundo circundante – não estão suplantadas pelas verdades da ciência, mas têm a sua própria verdade que, por não competir com o propósito da explicação definitiva, não é abalada pelas explicações que parecem, à primeira vista, entrar em conflito com ela. A Filosofia, arte da revisão e reflexão, está encarregada de uma grande tarefa de restituição. A ciência tem-nos afastado do mundo, fazendo com desconfiemos dos conceitos por meio dos quais lidamos com ele. Tentarei restaurar o conceito do desejo sexual ao seu legítimo lugar na descrição do *Lebenswelt* e mostrar em detalhes por que uma ciência do sexo não pode nem suplantar esse conceito nem iluminar o fenômeno humano que ele descreve.

O conceito crucial para qualquer tentativa filosófica de fornecer a base para o entendimento humano é o conceito de pessoa. É uma tese bem conhecida da filosofia – expressa em inúmeros idiomas e em inúmeros tons de voz – que os seres humanos podem ser descritos sob duas óticas contrastantes (e, para alguns, conflitantes): como organismos obedientes às leis da natureza, e como pessoas, às vezes, obedientes, às vezes desobedientes, à lei moral. As pessoas são agentes morais; suas ações não têm apenas causas, mas também razões. Elas tomam decisões para o futuro, e por isso têm, além de desejos, intenções. Elas não se permitem ser sempre arrastadas por seus impulsos, mas ocasionalmente resistem e os subjagam. Em tudo, o agente moral é tanto ativo como passivo, e aparece como uma espécie de legislador entre suas próprias emoções. Ele também é um objeto não só de carinho e amor (que podemos estender a toda a natureza), mas também de louvor e de culpa, raiva e estima. Em todas essas distinções intuitivas – entre razão e causa, intenção e desejo, ação e paixão, estima e

afeto – encontramos aspectos da distinção vital subjacente a eles e ao esclarecimento daquilo a que Kant dedicou alguns de seus maiores capítulos: a distinção entre pessoa e coisa. Apenas uma pessoa tem direitos, deveres e obrigações; apenas uma pessoa age por razões além das causas; apenas uma pessoa merece nosso louvor, censura ou raiva. E é como pessoas que percebemos e atuamos um sobre o outro, mediando todas as nossas respostas mútuas com o conceito obscuro, mas indispensável, do agente moral livre.

Eu não acredito que possamos aceitar a majestosa teoria de Kant, que atribui às pessoas um núcleo metafísico, o “eu transcendental”, que se encontra para além da natureza e está eternamente livre de suas restrições. No entanto, sua teoria derivou de idéias sobre a ação humana que não devemos rejeitar, e uma das minhas maiores preocupações no que se segue será defender o que é defensável na perspectiva de Kant, evitando a metafísica intolerável que ele – e, na mesma linha, Husserl, Heidegger, Patočka e muitos outros – colocou no centro de uma teoria do homem. Ao mesmo tempo, vou rejeitar qualquer tentativa de dar uma teoria da natureza humana em termos meramente científicos: nos termos da “melhor explicação” do que somos. Porque nós somos meras aparências, e a melhor explicação da nossa natureza provavelmente não irá empregar o conceito de pessoa, mesmo que esse conceito defina o que somos uns para os outros e para nós mesmos. Se esta idéia parece paradoxal, espero que pareça menos paradoxal depois – ou, pelo menos, não mais paradoxal do que a própria experiência humana.

Vou contrastar dois modos de compreensão: a compreensão científica, que visa explicar o mundo, e a do “entendimento intencional”, como vou chamá-la, que visa descrever, criticar e justificar o *Lebenswelt*. O segundo é uma tentativa de compreender o mundo através de conceitos com que experimentamos e agimos sobre ele: esses conceitos identificam o “objeto intencional” de nossos estados de espírito cotidianos. Uma compreensão intencional, portanto, preenche o mundo com os significados implícitos em nossos objetivos e emoções. A idéia de tal entendimento é um *donnée* familiar da sociologia kantiana, subjacente à idéia de que o mundo social em que agimos deve ser entendido de forma diferente do mundo do observador desprendido por meio de um ato de *Verstehen*.¹⁵ Não só essa “entendimento

intencional” é indispensável para nós como agentes racionais, mas também pode não ser substituível por qualquer entendimento derivado da ciência natural. A compreensão intencional não visa explicar o mundo, mas familiarizar-se com ele, reconhecendo as ocasiões para a ação, os objetos de simpatia e os locais de descanso.

Inevitavelmente nossa compreensão intencional deve conter muitos elementos explicativos – pois não se pode agir adequadamente sem um sistema de crenças. E possuir uma crença é estar comprometido com a busca da verdade e, portanto, com a construção de teorias científicas, e à conseqüente classificação do mundo em termos de espécies naturais. No entanto, não há nenhuma razão para supor que tal classificação irá fornecer base suficiente para a nossa conduta racional, assim como não há nenhuma razão para pensar que a classificação química das pedras servirá de base para a atividade do escultor. Em particular, este ponto de vista neutro e científico das coisas pode estar bem adaptado para descrever os meios para cumprir nossos objetivos, mas deve permanecer permanentemente incapaz de descrever os fins a que aspiramos. As finalidades da vida também são os significados de nossas experiências pessoais, e o mundo da ciência é um mundo sem sentido.¹⁶

Considere as relações humanas mais elementares. As pessoas individuais que encontro são membros de um tipo natural – o tipo “ser humano” – e se comportam de acordo com as leis desse tipo. No entanto, eu submeto as pessoas e suas ações a conceitos que não figuram na formulação dessas leis. Na verdade, a alucinação dessas leis (pois é assim que deve ser descrita em nosso atual estado de ignorância) parece freqüentemente afastar as pessoas do relacionamento humano genuíno. Se os fatos fundamentais sobre João são, para mim, a sua constituição biológica, a sua essência científica, sua estrutura neurológica, então acho difícil responder-lhe com carinho, raiva, amor, desprezo ou tristeza. Assim descrito, ele torna-se um mistério para mim, uma vez que essas classificações não apreendem o objeto intencional de emoção interpessoal.

O ponto é geral: a tentativa científica de penetrar “nas profundezas” das coisas humanas é quase que universalmente acompanhada por uma perda de resposta à “superfície”. Apesar disso, é na superfície que vivemos e agimos: é lá que somos criados, como aparências complexas sustentadas

pela interação social que nós, como aparências, também criamos. O mesmo “mistério” que esconde a personalidade humana do neurofisiologista também esconde a história humana do determinista marxista e a moralidade humana do sociobiólogo. O encanto dessas ciências é um encanto de desmistificação; mas elas acabam mistificando mais profundamente o que pretendem explicar, justamente por nos deixar esquecer o propósito de explicá-lo. (Como Wittgenstein disse, “o que está oculto não nos interessa”.)

No entanto, os conceitos da nossa compreensão intencional não são fáceis de analisar. Sua imersão no sentimento e na ação torna difícil precisá-los. O mundo humano pode não ser “profundo” cientificamente falando, mas é denso.¹⁷ Por isso, muitas vezes é mais fácil falar da intencionalidade de uma emoção como se fosse uma questão de percepção ao invés de pensamento: o objeto do ódio é *percebido* com ódio. Entender o conceito de pessoa pode também nos obrigar a entender um tipo de percepção: entender o que é *ver* os seres humanos como pessoas. E essa percepção, por sua vez, pode não ser facilmente desembaraçada da cultura construída sobre ela, ou dos fins últimos de conduta de que se serve para focar.

Isso não significa que nosso entendimento intencional gere uma “mera ideologia” no sentido marxista – um sistema de crenças com nenhum atrativo além da sua capacidade para mistificar o mundo de forma a apoiar os nossos empreendimentos (“burgueses”).¹⁸ Os marxistas estão certos em diferenciar crenças nos termos de sua explicação, e apontar para o estatuto epistemológico desviado de uma crença, que pode sempre ser explicado em função de algum interesse humano que não seja o interesse na verdade. No entanto, embora muitos de nossos *conceitos* devam ser explicados em termos funcionais, não se segue que uma explicação funcional seja apropriada para as crenças em que esses conceitos figuram. Assim, a existência do conceito de “mármore ornamental” deve ser explicada em função de sua utilidade ao focar nossos propósitos esculturais. Por outro lado, o escultor que julga algum pedaço de pedra um mármore ornamental adquire essa crença como resultado de evidências. Tais crenças “frágeis” não são científicas, já que empregam conceitos que são alheios ao método científico. Ainda assim podem ser verdadeiros ou falsos, e razoáveis ou não,

pois são normalmente causados não por nossas necessidades, mas pela nossa percepção de como as coisas são.

O mesmo é genericamente válido para os conceitos que definem o *Lebenswelt*. Em particular, há conceitos importantes que informam a nossa experiência sexual, e que existem porque servem a um interesse humano diverso do interesse na verdade científica (por exemplo, os conceitos de inocência e culpa, normalidade e perversão, sagrado e profano). No entanto, a funcionalidade desses conceitos não implica a funcionalidade das crenças que os empregam. A objetividade dessas crenças pode ser tão segura quanto a objetividade da ciência, mesmo que se refiram não à estrutura subjacente da realidade, mas ao *Lebenswelt*. Se o *Lebenswelt* é uma invenção burguesa, então devemos louvar e emular a mente burguesa, que é mais bem equipada para perceber a realidade humana do que a consciência ordenada do crítico “desmistificador”.

Há verdades genuínas e objetivas sobre o *Lebenswelt* a serem compreendidas pela análise filosófica. A filosofia pode, portanto, realmente dar esclarecimentos sobre a condição humana, precisamente através dessa “análise de conceitos” que parecia, nos últimos anos, frequentemente amortecer nossas percepções humanas. Uma análise dos conceitos é o que está envolvido na tentativa de alargar e aprofundar o reino da “compreensão intencional”. Nada é capaz de iluminar a intencionalidade das nossas respostas humanas naturais, salvo a análise dos conceitos que estão envolvidos nisso. Esta tentativa de aprofundar nossa compreensão intencional é uma tentativa de explorar o reino do “dado”, mas não o do *subjetivamente* dado. Não estamos preocupados com o conhecimento subjetivo da experiência, mas com as práticas compartilhadas pelas quais uma linguagem pública está ligada tanto ao mundo quanto à vida daqueles que o descrevem. Esta é a idéia apreendida no slogan de Wittgenstein, que “o aceito, o dado, são formas de vida”, e no próprio reconhecimento de Husserl (que não conseguiu convencê-lo a rejeitar a desastrosa “psicologia transcendental” com o que se onerou) de que o *Lebenswelt* é dado “intersubjetivamente”.¹⁹

A base do nosso entendimento do mundo humano encontra-se em práticas partilhadas e acessíveis ao público, dentre as quais a linguagem – que define os modos de representação através dos quais percebemos o

mundo – é o mais importante. Não farei, então, nenhuma outra distinção entre as conclusões “analítica” e “fenomenológica”. Dois idiomas estão igualmente disponíveis para mim, e não há necessidade de nenhum deles ter o monopólio da verdade, uma vez que, assim que nós aceitamos a importação do argumento da “linguagem privada” (uma versão dela aparece no Apêndice 1), não há como existir conflito real entre eles.

Como, então, devemos enfrentar o problema do desejo sexual? Não é preciso muita observação para reconhecer que nossa civilização sofreu uma profunda crise no comportamento sexual e na moralidade sexual. Como já observei, parece-me inevitável que a conduta sexual seja sobrecarregada com escrúpulos morais. Eu também acredito que muitos desses escrúpulos são justificáveis, e que a incapacidade de ver isso decorre de uma concepção errada da natureza do desejo. Por isso, minha primeira tarefa será descritiva: o que é o desejo sexual como um fenômeno da experiência humana? Tentarei, então, esboçar uma moralidade sexual, cuja base será localizada não na crença religiosa, mas na natureza humana, e vou confiar no esquema geral explorado por Aristóteles em sua *Ética a Nicômaco*, a fim de passar dos fatos da natureza humana à moralidade que eles implicam. Em muitos dos pontos que se seguem, minha abordagem tocará na religião, não só porque – como tem sido freqüentemente observado – sentimentos eróticos e religiosos mostram um isomorfismo peculiar, mas também porque a experiência religiosa fornece o pano de fundo cotidiano mais seguro à moralidade sexual. Do ponto de vista do sujeito, a questão complexa e dificilmente controlável da conduta sexual é esclarecida e simplificada pelas concepções profundas da fé religiosa, que dão às verdades filosóficas que vou elaborar uma realidade concreta, prática e imediata. A religião resgata conceitos como pessoa, liberdade, responsabilidade, confiança e compromisso, posse, entrega, união e separação pessoais, de todo o ceticismo, menos daquele ligado ao próprio Deus. Infelizmente, esse último ceticismo é, para o filósofo, o mais difícil de vencer. É, portanto, uma desvantagem singular da filosofia dever ignorar o apelo à fé, privando-se dos símbolos mais vívidos em que nosso entendimento intencional está focado. A fé, que enche o mundo de significados, inclina-se muito precariamente sobre uma tese metafísica injustificável. Para justificar esses significados, o filósofo deve distanciar-se da fé e investigar a condição humana com o olhar descompromissado do

antropólogo filosófico. Ele deve dar atenção, como os fenomenologistas dizem, “às coisas em si”.

Mas que coisas? Considerarei os três fenômenos básicos da sensação sexual humana: excitação, desejo e amor. Defenderei que são todos fenômenos puramente humanos, ou melhor, que pertencem a esse reino de resposta recíproca que é mediado pelo conceito de pessoa, e que está disponível apenas para os seres que possuem e são motivados por esse conceito. Ver-se-á que as implicações disto serão enormes.

Além dos fenômenos básicos, há a condição de que derivam: a condição de existência sexual, com sua associada distinção entre homem e mulher. Há também o que pode ser chamado de “reino da experiência sexual”: um reino de emoções e percepções que só estão disponíveis para nós por causa da nossa suscetibilidade ao desejo sexual. Grande parte desse reino é misterioso para nós. Considere, por exemplo, o ciúme sexual. É impossível negar o poder catastrófico desta emoção, que nos leva para o comportamento mais desesperado, e que, no entanto, se inicia da menor das circunstâncias. Como explicar essa catástrofe? O que há no ciúme que se mostra tão destrutivo para a pessoa que sofre dele, e por que o ciúme é tão difícil de superar? Veremos que a resposta a essas perguntas toca em um dos mais profundos e surpreendentes fatos sobre a nossa natureza como agentes racionais.

Vou considerar as importantes expressões do sentimento sexual: olhares, carícias e o próprio ato de amor. Tentarei explicar o lugar e o valor das disposições – castidade, modéstia e vergonha – que apresentaram um obstáculo exclusivamente humano à indulgência sexual, e também descreverei algumas variações do esforço sexual humano: as diversas “perversões” e as sempre notáveis metas e estratégias de que a união sexual pode fazer parte. Vou explorar as importantes diferenças entre desejo homossexual e heterossexual, e entre a sexualidade dos homens e das mulheres. Em conclusão, procurarei dizer alguma coisa sobre as instituições pelas quais o desejo sexual encontra seu caminho seguro, e cuja construção é importantíssima na criação das condições de realização sexual.

O desejo sexual, como a pessoa humana, é um artefato social, e pode ser construído de muitas maneiras. Mas para ser construído corretamente, de modo que sua realização esteja disponível para todos aqueles que experimentam suas formas normais, então devem ser dadas as condições institucionais que intrinsecamente exige. O problema do desejo sexual

torna-se, no final, um problema político, e as conclusões morais algo conservadoras que vou defender devem ser vistas como parte do conservadorismo político maior que elas já implicam, e para quem provêem, de fato, uma das mais importantes justificações – uma justificação que decorre da qualidade interna da mais privada das experiências humanas.

CAPÍTULO 2

EXCITAÇÃO

Os seres humanos conversam e cooperam, constroem e produzem, trabalham para acumular e trocam, formam sociedades, leis e instituições, e em todas estas coisas o fenômeno da razão – como um princípio distintivo de atividade – parece dominante. De fato, há teorias do ser humano que descrevem esta ou aquela atividade como central – a fala, por exemplo, o trabalho produtivo (Marx), ou a existência política (Aristóteles). Mas nós sentimos que o poder persuasivo de tais teorias depende de se a atividade em questão é uma expressão da essência mais profunda, a própria razão, que todo comportamento humano mostra.

Não devemos concluir, contudo, que é apenas como um ser ativo que o homem mostra sua causalidade distintiva. Os homens são distinguidos igualmente pela qualidade de suas experiências e por uma receptividade – exibida na sua forma mais completa na experiência estética – em que a sua natureza pode ser totalmente absorvida no gozo atencioso. Aqueles que vêem as marcas distintivas humanas em atividade podem tentar descobrir os fenômenos radicais da sexualidade humana nos estratagemas do desejo. Creio, no entanto, que só podemos entender o desejo se exibirmos primeiro o esboço de um estado mais passivo da mente – o estado de excitação, em que o corpo de uma pessoa desperta para a presença ou pensamento de outro. A excitação fornece a circunstância subjacente ao prazer sexual, e contém as sementes de tudo o que é distintivo na sexualidade do ser racional.

A excitação sexual – considerada, por exemplo, nos termos do *Relatório Kinsey*,²⁰ e por outras tais práticas reducionistas – é muitas vezes representada como um estado corporal, comum a homens e animais, que incomoda os sujeitos a ela de modo que só podem encontrar alívio no ato sexual. O ato sexual, pensase, “descarrega” ou “libera” as tensões da excitação, acalmando-a. Deste ponto de vista, a ereção do pênis ou o relaxamento vagina são os fenômenos radicais da excitação, e podem ser observados em todo o reino animal. A sua função de agitar os animais para a cópula é ilustrada também pela espécie humana. Dessa forma, o prazer

sexual é o prazer, sentido majoritariamente nos órgãos sexuais, que acompanha o ato sexual e que constantemente se acumula até o ponto de descarga e liberação.

O atrativo dessa operação está, em parte, em nos permitir compreender a precisa natureza de tanto prazer sexual. Pois o prazer sexual não é simplesmente o prazer de “obter o que você deseja” – pelo contrário, ele é precisamente uma *parte* do que você deseja. E é inegável que efeitos fisiológicos similares, e sensações, podem ocorrer no ato de masturbação e no ato de amor: talvez ocorram ao montar um cavalo, ou em todas essas circunstâncias fortuitas de contato a que os freudianos se referem na sua teoria da “zona erógena”.²¹ Pode parecer razoável, portanto, sugerir que o prazer sexual é fundamentalmente um prazer sensível experimentado nas partes sexuais. Por outro lado, se as coisas fossem tão simples, deveríamos nos admirar pela ocorrência generalizada de frustração sexual. Seria natural, neste caso, supor que o desejo sexual é o desejo pelo prazer sexual: um desejo que poderia ser tão bem satisfeito pela masturbação como pelos estratagemas que consomem tempo de cortejo e sedução. (Assim temos a irônica recomendação de Wilde: “mais limpa, mais eficiente, e com uma pessoa bem melhor”.)

Além disso, o que quer que se diga sobre o prazer da masturbação, é preciso reconhecer que há muito mais no ato sexual do que seu estágio final: há um desejo de beijar e acariciar, e prazeres associados a essas atividades. Um beijo apaixonado é tanto uma expressão de desejo quanto uma fonte de prazer sexual. Mais uma vez, alguém pode dizer que o prazer aqui não é mais do que o prazer *nos* lábios ou *na* boca – dando assim credibilidade à idéia da boca como uma “zona erógena”. Mas tal sugestão é, para dizer o mínimo, incompleta. Apenas em certas circunstâncias o prazer “nos” lábios é considerado prazer sexual ou parte dele. Considere dois atores se beijando – ou, de certa maneira, não ir “até o fim” como Pinter teria dito (“Joey: Eu fui até o fim muitas vezes. Às vezes... você pode ficar feliz... e não ir até o fim. De vez em quando... você pode ficar feliz... sem ir nem um pouco” – *The Homecoming*).²² É concebível que esses atores possam sentir prazer nas partes afetadas – por que não? Descartar essa possibilidade seria um apriorismo injustificável. Mas certamente não seria o prazer sexual. Para ser prazer sexual, deve ser uma parte integrante

da excitação sexual. E é precisamente isso o que é posto em dúvida pela suposição de que os dois participantes estão *representando*.

O que é, então, a excitação, e que diferença isso faz para o beijo? Devemos comparar os atores se beijando com uma pessoa que beija sua amiga afetuosamente. É verdade que, nesse caso, há fortes propriedades agindo, derivadas do nosso senso de permissão nas relações sexuais. Nas sociedades a que eu e meus leitores pertencemos, o beijo tornou-se um símbolo muito forte do ato sexual para ser considerado em outros termos. Considere, no entanto, uma sociedade islâmica, em que qualquer tipo de demonstração de sentimento sexual seria chocante; tão chocante que isso sequer apareceria como uma interpretação possível. Em tal sociedade, como se sabe, os amigos se beijam livremente, e com evidente prazer. E o prazer não tem nada a ver com qualquer “sensação prazerosa” localizado *na* boca ou *na* bochecha, *nas* mãos ou *na* testa. Esses prazeres localizados têm pouco significado diante do ato de atenção com que o beijo é realizado. Embora possamos pensar no prazer do beijo como algo focado na boca, isso se deve em grande parte ao fato de os *pensamentos de quem beija* estarem focados em seu gesto, em seu significado carinhoso, e, portanto, na boca apenas na medida em que ela própria está representada nos pensamentos de quem beija. O beijo é um reconhecimento da estima do outro, e seu prazer está na alegria do outro nisso. Nesse caso, toda a idéia de uma “sensação de prazer” parece evaporar. Pode haver tal coisa, mas é de menor importância na explicação do ato, ou na avaliação de sua qualidade agradável.

A excitação transforma esse prazer em um prazer sexual. Mas é o prazer de beijar – o prazer que uma pessoa leva da outra ao expressar seu afeto – que se transforma. Não é o “prazer físico” (seja ele qual for) sentido na boca ou na bochecha, mas o que chamarei de “prazer intencional” envolvido no reconhecimento do significado de um gesto. A excitação parece afetar não tanto a *sensação* de beijar, mas seu “conteúdo intencional”, mesmo que a própria sensação não seja de forma alguma isolada do pensamento que fornece seu contexto.

Devemos sempre distinguir os prazeres intencionais dos não-intencionais. Alguns prazeres são essencialmente prazeres *em* ou *sobre* um objeto; outros (como o prazer de um banho quente) são meramente prazeres da sensação. Não está claro se os prazeres do primeiro tipo podem ser atribuídos aos animais inferiores: *talvez* possam. Um cão pode sentir prazer,

supostamente, com a perspectiva de uma caminhada ou com o retorno de seu dono. Há, naturalmente, problemas extremamente complicados aqui, e não é suficiente sermos guiados por nossos hábitos comuns da linguagem. A descrição da vida mental dos animais deve depender de uma teoria global das capacidades animais, e seria inadequado, nesta fase, fazer suposições injustificadas. Um leão cochilando ao sol sente prazer no calor do sol, mas o “no” aqui significa apenas “por causa do”. Evidentemente, é um caso bastante diferente dos prazeres múltiplos que esta situação pode inspirar em um ser humano. E é também evidente que não poderíamos começar a entender a estrutura do prazer humano se não reconhecermos o predomínio do componente intencional: do prazer *dirigido para* um objeto, sobre o qual o sujeito, em seu prazer, está interessado. Esse é certamente o prazer que se expressa no beijo de afeto. O mesmo pode ser dito do prazer que se expressa, e do prazer posterior que se antecipa, no beijo de desejo?

Os prazeres não-intencionais (“prazeres da sensação”) compartilham as propriedades que definem a sensação: estão localizados no corpo, em um determinado lugar (mesmo que esse lugar possa ocasionalmente ser o corpo todo). Eles têm intensidade e duração; aumentam e diminuem; e como as sensações que se encontram fora do domínio da vontade – um prazer nunca é algo que *fazemos*, mesmo que façamos coisas para obtê-lo.²³ Como eu disse acima, o ato sexual, e muito do que o precede, envolve tais prazeres – ou, pelo menos, envolve no caso normal. E eles formam uma parte importante da experiência; em particular sua capacidade de “superar” o sujeito, de modo que ele está “dominado” por eles, adquire um papel importante na intencionalidade do desejo. Para os freudianos, esses prazeres são a verdadeira fonte de deleite sexual, que está inteiramente focado em ocorrências nas zonas “erógenas”. E a tentativa de Freud de basear a sexualidade na sensação tem um motivo filosófico importante: é uma tentativa de incorporar o corpo nos estratégias do desejo – exatamente para mostrar *por que* nossa existência como criaturas *corpóreas* é central para o fenômeno da sexualidade. No entanto, é inegavelmente paradoxal considerar os prazeres localizados do ato sexual como a finalidade ou o objeto de desejo: de modo que considerá-los é ignorar o drama do sentimento sexual e, em particular, ignorar o fato do outro que é desejado. Muitas sensações prazerosas acompanham espirros, por exemplo, ou, mais

apropriadamente, o aumento raivoso do tom de voz e o esforço na busca de uma briga. Neste último caso, elas claramente não constituem o objetivo, ou mesmo a gratificação, e menos ainda, a satisfação ou resolução da raiva.²⁴

Procópio, em sua *História Secreta*, diz muitas coisas escandalosas sobre a imperatriz Teodora, esposa de Justiniano. Um incidente em particular é interessante para nós. Teodora, de acordo com Procópio, tinha o hábito de deitar nua em um sofá com sementes de milho polvilhado sobre suas coxas e órgãos sexuais. Gansos seriam colocados sobre seu corpo e os pássaros mordiscavam as sementes, dando brutos ósculos em sua carne. O contato com seus bicos aparentemente causava êxtases em Teodora (ou pelo menos fingia esses êxtases, já que ela estava no palco nesse momento).²⁵ Suponha que disséssemos que Teodora sentiu um prazer intenso com as bicadas dos gansos. Isso certamente implica que o prazer dela dependia de alguma forma do pensamento de que eram gansos a bicá-la, em vez de, digamos, autômatos cuidadosamente simulados, ou qualquer outro dispositivo que possa aplicar a pressão suave de uma cartilagem em sua carne. Poderia ser assim, mas certamente devemos achar tal prazer intrigante. Ela sente prazer *nas* bicadas dos gansos, pelas bicadas ou sobre elas? (Que não são necessariamente as mesmas coisas.) Mas então, por que diabos? A descrição correta, creio, é em termos de prazer não-intencional. Ela sente uma sensação de prazer – uma série de sensações de prazer – que por acaso são causadas por gansos. Isso não é necessariamente anormal, nem é pervertido, a menos que suponhamos que ela fique excitada com a experiência.

Mas é precisamente a suposição de excitação que nos intrigaria, pois pareceria que os gansos desempenham um papel constitutivo em seu prazer, que eles são um tipo de *objeto* de prazer. Assim, no caso normal de excitação sexual, o estímulo físico não pode ser mentalmente afastado do senso de “o que está acontecendo”: de uma noção de quem está fazendo o que a quem. Tomi Ungerer produziu gravuras de “máquinas sexuais” – máquinas destinadas a aplicar estímulos adequados às “zonas erógenas” daqueles que “copulariam” com elas. Eu não conheço o propósito de Ungerer, mas é inegável que o resultado é uma sátira viva de uma visão da sexualidade – a visão que vê o prazer sexual e a excitação sexual como respostas puramente “físicas”, ou seja, respostas não-intencionais. Tal visão

corresponde à imagem da sexualidade infantil dada por muitos psicanalistas, e na verdade as teorias da sexualidade infantil oferecidas por Melanie Klein foram descritas favoravelmente por dois de seus seguidores como o reconhecimento da natureza da criança como uma “*machine désirante*”.²⁶ A reflexão sobre o caso de Teodora, e a idéia de excitação que seria necessária para descrevê-lo, deve nos afastar de tais descrições, que só podem ser aplicáveis após eliminar todas as referências ao objeto intencional da experiência. Elas são, em outras palavras, necessariamente falácias, cujo charme advém apenas do reconhecimento secreto de que isto é assim, do seu caráter de “desmistificação”.

Assim, no caso normal de excitação sexual, seria bastante extraordinário se as carícias de uma das partes fossem consideradas pela outra como as causas acidentais de uma sensação de prazer, que poderia ter sido causada de alguma outra forma. A excitação sexual é uma resposta, mas não uma resposta a um estímulo que poderia ser perfeitamente descrito como a mera causa de uma sensação. É uma resposta, pelo menos em parte, a um pensamento, onde o pensamento se refere a “o que está acontecendo” entre mim e o outro. É claro, o prazer sexual não é meramente prazer *em* ser tocado: isso poderia ocorrer quando um amigo toca em outro, ou quando uma criança toca em seu pai. (Existem inúmeras maneiras de ficarmos contentes com contato humano.) No entanto, é um prazer intencional (pelo menos em parte), e se houver dificuldade em especificar seu objeto, isso se deve em grande parte devido à complexidade do pensamento em que está fundado.

O pensamento envolve a seguinte idéia: É *ele* quem está deliberadamente me tocando, pretendendo o meu reconhecimento de seu ato (ou quem está deliberadamente me beijando, com uma intenção similar). A sensação de prazer do sujeito é totalmente arrebatada por este pensamento e, por assim dizer, projetada por meio dela em direção à outra pessoa. Isto é vividamente demonstrado pela possibilidade de engano. Alguém pode descobrir que os dedos que o estão tocando não são, como ele pensou, os de sua amante, mas os de um intruso. Seu prazer (no caso normal) transforma-se instantaneamente em desgosto; ele sofre o mesmo tipo de inversão que uma emoção, quando fica evidente que a crença sobre a qual se funda é falsa. Assim, o prazer sexual, como uma emoção, pode estar *em conflito com os*

fatos. O homem que sente prazer, confundindo o toque de outro com o de sua amante, deve ser comparado ao pai que sente orgulho, confundindo o garoto que chega em primeiro lugar com seu filho. Não sentimos menos estranheza na excitação de um amante ser extinta pela descoberta de dedos desconhecidos sobre seu corpo do que num sentimento de triunfo ser extinto pela descoberta de que seu filho não ganhou o prêmio, afinal. Da mesma forma, a descoberta de que estes dedos, mesmo sendo os dedos da minha amante, não estão deliberadamente empregados em solicitar a minha atenção – pois ela está dormindo, inconsciente ou morta, por exemplo – extinguirá o meu prazer, mesmo que isso não mude o caráter de minhas sensações.

Até certo ponto, todos os prazeres – mesmo os prazeres não - intencionais – podem ser prejudicados ou comprometidos por uma mudança de entendimento. A carne adquire um gosto diferente quando descubro que pertencia ao meu cão favorito. Mas é importante perceber que a dependência do prazer na crença é aqui muito mais flexível. Eu poderia ter pensado que estava comendo carne de carneiro, e descobri que era alce ou canguru. Isso não altera automaticamente o prazer físico de comê-la; pelo contrário, o prazer vai, em um ser racional, reconciliá-lo com as virtudes (muito deturpadas, se dependermos dos jornais) do alce ou do canguru. Da mesma forma, embora seja uma enorme tolice não sair do banho relaxante após revelarem não se tratar de água, mas ácido, isso não ocorre porque as sensações de prazer na minha pele cessaram imediatamente. No caso do prazer sexual, o conhecimento de que uma mão indesejada me toca extingue de uma vez o meu prazer. O prazer não poderia ser tomado como uma confirmação posterior das virtudes sexuais até agora não reconhecidas de alguma pessoa anteriormente rejeitada. Jacó, por exemplo, não descobriu atrativos previamente ignorados em Lia: o seu prazer, na verdade, era com Raquel, quem ele erroneamente pensou ser a destinatária de seus abraços (Gênesis 29, 25 – e veja a soberba realização desta cena em *José e Seus Irmãos* de Thomas Mann). Se se muda a crença, é a persistência do prazer, e não sua *mudança*, que precisa ser explicada.

Teodora pode ter fantasiado que as bicadas dos gansos fossem os beijos violentos de algum amante imaginário. E quando se tenta imaginar um estado “puro” de excitação autoinduzida – combinado com prazer sexual desgovernado, ou aparentemente desgovernado – é realmente o caso que se

está imaginando. Se for assim, no entanto, ou a excitação sexual, ou o prazer sexual (ou ambos), devem ser intencionais. A função da fantasia é *fornecer* um objeto para nossos estados de espírito e, ao fazer esse objeto subserviente à vontade, nos permite desfrutar de um poder mágico que nós freqüentemente buscamos, mas não podemos ter. (A fantasia sexual, então, não é menos “desgovernada” que o medo sentido em resposta à imagem de perigo – como em um devaneio.)

Claro que, como eu já havia reconhecido, há prazeres não-intencionais relacionados com o ato sexual, e que formam uma parte importante do que procuramos no ato sexual. Mas eles devem sua importância para nós em parte porque podem ser elevados, por assim dizer, num estado de excitação, tomando emprestada a intencionalidade da excitação e se incorporando no drama do encontro sexual. É razoavelmente concebível que esses prazeres ocorram – até mesmo o prazer do orgasmo – sem a excitação. A excitação é uma “tendência para” o outro, um movimento na direção do ato sexual, que não pode ser separada nem do pensamento sobre o qual se baseia, nem do desejo a que ela leva. Isto pode soar mera especulação; mas, como veremos, há sólidas considerações a favor de tal conceito de excitação. Para entender esse conceito, precisamos analisar em primeiro lugar o pensamento, e em segundo lugar o desejo a que ele se refere.

Ao falar em “pensamento”, estou ciente de parecer um pouco vago. A natureza “representativa” dos nossos estados mentais nem sempre pode ser confortavelmente descrita por este termo: ou melhor, não se pode presumir que qualquer teoria particular de “pensamento” (como a dada por Frege, que defende que a identidade de um pensamento é dada pelas condições da verdade de uma frase que o expressa) será suficiente para cobrir todos os exemplos de intencionalidade. No entanto, para os fins do presente capítulo, será suficiente tentar descrever, pelo menos, alguns dos pensamentos que compõem a intencionalidade da excitação, uma vez que, embora o modo de representação que é intrínseco à excitação não ser exaustivamente abrangido por esta análise, ela fornecerá o que é necessário para uma compreensão do desejo.

O primeiro componente importante na intencionalidade da excitação deve estar evidente a partir da discussão acima. A excitação é uma resposta ao pensamento do outro, como um agente autoconsciente, que está alerta para mim, e que é capaz de ter “propósitos” para mim. A presença deste

pensamento é evidente a partir de nossa compreensão dessas duas expressões muito importantes de interesse sexual: a carícia e o olhar.²⁷ Uma carícia, quando vista sob o aspecto de excitação, tem o caráter de descoberta – de uma “revelação”, para usar uma expressão um tanto heideggeriana. Uma carícia de afeto é um gesto de tranquilização – uma tentativa de colocar na consciência do outro uma imagem de sua própria preocupação por ele. Não é assim, porém, a carícia de desejo, que *percorre* o corpo do receptor; sua gentileza não é a de tranquilidade apenas, mas de exploração. Destina-se a preencher a superfície do corpo do outro com a consciência de seu interesse – interesse não só em seu corpo, mas também nele enquanto corpo, em seu corpo como parte integrante de sua identidade como um *indivíduo*. Essa consciência é o ponto focal do prazer do destinatário. Do ponto de vista do destinatário, a excitação, nestas circunstâncias, é uma forma de permissão, uma elocução silenciosa do pensamento: “Vá em frente! Familiarize-se com o que você quer conhecer”. Sartre – no que talvez seja a análise filosófica mais penetrante do desejo²⁸ – fala da carícia como “encarnar” o outro: como se, por minha ação, eu fizesse da sua alma carne, tornando-a palpável. A metáfora não é de forma alguma despropositada. No entanto, é importante acrescentar que tal “encarnação” não significaria nada se não fosse o elemento de familiaridade, que é tanto oferecida quanto procurada por quem acaricia.

A carícia é dada e recebida com a mesma consciência com que o olhar é dado e recebido. Cada um deles tem, por assim dizer, um componente *epistêmico* (um componente de expectativa e descoberta), que também é um importante foco de excitação e desejo. Não é de surpreender, tendo isso em vista, que o rosto deva ter uma importância tão suprema e imperiosa na transação do desejo. E, no entanto, em alguns pontos de vista do desejo, incluindo a visão freudiana, é muito estranho que isso deva ser assim – estranho que o rosto tenha o poder de determinar se vamos ou não ser atraídos para um ato que dá prazer em outra parte bem diferente. Por que olhos, boca, nariz e testa nos mesmerizam, quando têm tão pouca relação com a proeza sexual e perfeição corporal de seu portador? A resposta é simples: o rosto é a principal expressão da consciência, e ver *no rosto* o objeto de atração sexual é encontrar o foco que toda a atração requer – o foco em outra existência, como um ser que pode estar ciente de *mim*.

Muito foi escrito sobre o olhar do amor, que parece tão imperioso ao discriminar seu objeto e tão peremptório para confrontá-lo com uma escolha intolerável. Na verdade, é o olhar de interesse sexual que precipita o movimento da alma, pelo qual duas pessoas saem da multidão em que estão presentes, ligados por um conhecimento que não pode ser expresso em palavras, e oferecem um ao outro uma comunicação silenciosa que ignora tudo, a não ser eles mesmos. Assim como acontece com o olhar de desejo, o olhar de amor concentra em si toda a vida do ser humano, sendo um apelo direto ao outro para reconhecer minha existência encarnada. A experiência foi bem descrita por Robert Grant:

[O “olhar do amor”] pode ser qualquer coisa, desde um sorriso desanuviado e aberto a um olhar sério e preocupado, mas é instantaneamente reconhecível para um destinatário compatível. Ele difere completamente da careta ortodôntica da Miss Mundo, do olhar malicioso e cativante da coquete, do olhar fechado, ressentido da modelo (o que sugere nada mais do que um delinqüente juvenil interrompido no ato de autoabuso). É completamente involuntário, mais óbvio quanto mais travado pela modéstia (o processo é descrito de forma ímpar e comovente por Shakespeare na corte de Ferdinando e Miranda). O que ele anuncia é o fato da encarnação: eu estou aqui, meu interior mais íntimo, no meu rosto. O resto do meu corpo, ele diz, minhas partes íntimas, e, portanto, eu mesmo, tudo é vosso, se você o quiser isso. Sendo desarmado, como o corpo nu cuja descoberta ele prenuncia, é uma promessa de inocência, uma inocência não posteriormente destruída, mas realizada no ato sexual.²⁹

É uma tese familiar da filosofia da linguagem – que, graças ao trabalho de Grice, Searle e Lewis,³⁰ já não pode ser facilmente contestada – que o ato de *significar* algo é essencialmente interpessoal. Trata-se de uma intenção de se comunicar, e também uma intenção de que esta seja eficaz em revelar o conteúdo do que é dito. Trata-se, em suma, de um projeto elaborado sobre a consciência do outro, numa tentativa de conseguir sua participação em um ato cooperativo. Thomas Nagel sugere que a complexa intencionalidade exemplificada pelo significado pode ser encontrada também nos olhares de desejo, de modo que se falarmos daqueles olhares como “significativos”, isso não deve ser considerado uma metáfora. Se a sugestão de Nagel estiver certa, então, seguindo a teoria do

significado apresentada por Grice, devemos esperar que o olhar de desejo envolva, em primeiro lugar, a intenção de despertar o interesse sexual; em segundo lugar, a intenção de que esta primeira intenção seja reconhecida; em terceiro lugar, a intenção de que, ao ser reconhecida, desempenhe um papel no que se pretende precipitar. No entanto, embora existam motivos para pensar que a estrutura intencional de significado pode, por vezes, existir nos olhares de desejo, a reciprocidade é normalmente de ordem inferior. No caso normal, a intenção é que o desejo do outro seja precipitado, não por um reconhecimento da minha *intenção*, mas por um reconhecimento do meu *desejo*. A reciprocidade pretendida aqui talvez seja suficientemente semelhante a usar o significado como uma metáfora conveniente para a excitação, desde que não imaginemos que os gestos sexuais são expressões totalmente “articuladas” de estados mentais cognitivos – desde que lembremos, em outras palavras, que os gestos sexuais não podem ser “traduzidos”.

A experiência da excitação pode, então, ser explicada pela analogia com a *compreensão* linguística: assim como entendo sua expressão por vinculá-la às intenções que você me ofereceu, então respondo ao seu olhar ou carícia reconhecendo o desejo por trás deles, e vendo, através do desejo, a possibilidade que poderia ter permanecido escondida. Uma carícia pode ser aceita ou rejeitada: em ambos os casos, é porque foi “lida” como transmissora da mensagem “vamos fazer amor”. Ao descobrir esta mensagem através da linguagem do seu carinho, eu a recebo não como uma imagem crua, uma apresentação chocante de uma possibilidade estranha, mas como um pensamento escondido dentro de seu gesto, que você também está descobrindo no próprio ato de me descobrir. As instruções de Ovídio para o sedutor (*Ars Amatoria*, livro I) são finamente cientes desta intencionalidade recíproca. Elas ilustram a idéia de que a carícia e o olhar não devem revelar premeditação: que a conduta verdadeiramente excitante é aquela em que o despertar da mulher seduzida é feito de forma a parecer uma autodescoberta mútua, de modo que *ela* pareça, aos seus próprios olhos, ser responsável por aquilo que ele sente.

A estrutura intencional que acabamos de descrever, enquanto claramente distinta da estrutura de sentido (linguística), tem muito em comum com ela. Mas deturparíamos a intencionalidade da excitação se a víssemos simplesmente nestes termos, sem considerar o elemento crucial do

“despertar corporal”, que cada participante tanto sente em si mesmo quanto busca no outro. Esta experiência é um aspecto crucial da nossa experiência de encarnação – e da nossa natureza como seres corpóreos. Ela pode ser ilustrada por um exemplo, que também ajudará a enfatizar o tipo peculiar de representação que é intrínseca à excitação. Considere o caso de uma mulher, que se abre para explorações de seu amante:

Um bosque serei eu, e um cervo serás tu:

Alimenta-te onde quer, na montanha ou no vale nu; Pasta em meus lábios, e se água te faltar,

Ruma ao sul, onde prazerosas fontes a devem dar.³¹

[*Vênus e Adonis*]

Esta abertura (nas linhas acima, um apelo) é um gesto fundamental da excitação, e seria inconcebível sem a idéia de que ele, o amante, tenha um interesse por ela como ela tem por seu corpo. O incômodo de Vênus deriva diretamente de sua percepção de que essa idéia não é nada mais que uma ilusão apaixonada – tendo-se exposto demais, deve destruir a testemunha insensível de sua humilhação. É parte integrante de pensamento da mulher que seu amante é um ser consciente, e também consciente de si mesmo como agente e paciente na transação sexual. Além disso, ela pensa nele como alguém que tem uma concepção do corpo dela, e dela no corpo. A sensação da carícia dele é um convite: ela o experimenta como fundamentalmente *dirigido* a ela *através* de seu corpo, e *em* seu corpo. A excitação está fundada em primeiro lugar no pensamento da presença corporal dele, como uma fonte de interesse por ela, e em segundo lugar em um desejo de dirigir a ele o equivalente do que ele dirige a ela.

No primeiro impulso da excitação, por conseguinte, há o começo da referida cadeia de reciprocidade que é fundamental às atitudes interpessoais. Ela imagina seu amante a imaginando a imaginá-lo... (Sartre argumentou que tais cadeias infinitas de respostas mostram que o desejo sexual é impossível. No entanto, a regressão é indefinida, não infinita, e certamente não é viciosa. É tal a cadeia de respostas envolvida sempre que uma pessoa compreende o significado da outra.)³² Existe também uma experiência específica de encarnação. Meu senso de unidade com o meu corpo, e da sua unidade com o seu são elementos cruciais no objetivo e na recepção da carícia excitante. Eu desperto *em* meu corpo para a *sua* encarnação. Subjacente ao estado de excitação da mulher está o pensamento: “Eu, no meu corpo, sou algo para ele”, e a resposta dela – a “abertura” para as abordagens

dele, e tudo o que está implicado nisso – deve ser entendida, em parte, como uma *expressão* desse pensamento, e da intencionalidade interpessoal construída sobre ele.

Embora eu seja um com o meu corpo, minha experiência de encarnação deve ser claramente distinguida da minha experiência corporal. Na excitação, a unidade entre corpo e pessoa é imediatamente experimentada, e constitui o foco vital de uma resposta interpessoal. Mas o corpo não é o objeto dessa resposta – como é objeto de um exame do patologista ou de uma exposição do anatomista. A excitação atravessa o corpo até o espírito, que anima cada parte sua. De fato, há inclinações “bestiais”, que procuram romper a ligação do corpo com o espírito e apresentar o corpo como único foco de interesse sexual. Mas a interpretação dessas inclinações é uma questão difícil, precisamente porque sua intencionalidade escapa ao nosso entendimento. Considere novamente a experiência feminina. No caso “normal” de bestialidade feminina, o animal em questão (um cão favorito, por exemplo) é tratado *como se* fosse uma pessoa. Não uma pessoa muito desenvolvida, e nem mesmo uma pessoa totalmente responsável. Mas, no entanto, uma criatura com pelo menos um dos atributos que distinguem pessoas: o atributo do “ponto de vista subjetivo”, o que lhe permite ver o mundo como algo diferente de si mesmo e ter interesse nele, não apenas como o repositório de objetos quentes e aconchegantes, mas também como o campo de ação de outros seres como ele. Pois é essa noção da perspectiva do cão – uma noção que, mesmo que errônea, é natural ao nosso modo antropomórfico de ver as coisas – que permite os gestos da excitação. O cão também é percebido como uma pessoa encarnada.

Não estou dizendo que não há bestialidade genuína nas mulheres – um interesse no corpo do animal *como tal*. A descrição de John Aubrey³³ da condessa voyeurista de Pembroke, que assistia ao acasalamento de cavalos para se preparar para os amantes que estavam prestes a montá-la, é talvez um desses casos – embora se possa ver quão grande é a sombra projetada em seu desejo por sua própria perspectiva autoconsciente. Talvez a condessa desejasse ver seus amantes *como* animais, ficando excitada diante da perspectiva de enxergar a si mesma como tal, indiferente aos atributos humanos e demandas interpessoais da criatura que a está montando. Este é um caso refinado de verdadeira bestialidade, em que o outro é visto como –

e é – um animal de fato. A verdadeira bestialidade é pervertida. “Perversa” significa desviada de algum objetivo “normal”. Neste caso, a excitação é desviada de uma pessoa para a caricatura de uma pessoa – para uma criatura que não possui, ou presume-se que não, a perspectiva subjetiva que dá sentido à intencionalidade da excitação. O ato bestial, que anula a responsabilidade do objeto, anula também a responsabilidade do sujeito – e esse é seu ponto. É uma tentativa do sujeito de fugir da carga de interpessoalidade para ser *apenas* um animal num encontro que, de outra forma, não poderia acontecer sem uma repugnância intolerável.

Claro, uma pessoa pode ter um prazer distintamente pessoal nisto – no espetáculo de sua própria degradação. Mas que é uma degradação não deve ser posto em dúvida. Trata-se de um afastamento da condição normal de excitação, e uma rejeição da responsabilidade pessoal. Sem dúvida ocorrem sensações físicas e transformações glandulares igualmente na excitação humana normal e na sua contrapartida pervertida (ou então não haveria nenhum motivo para a idéia de “perversão”). E se a *única* diferença estivesse no fato de que, no primeiro caso, o objeto é concebido como uma pessoa, e no segundo caso, como algo essencialmente não-pessoal, e não houvesse mais nenhuma diferença além desta, então a distinção seria arbitrária. Mas as diferenças entre as atitudes, os estratagemas e as satisfações que surgem da excitação sexual normal daquelas que surgem de sua perversão são tão grandes que justificam o contraste entre eles. Deixado fora do contexto, pode-se sempre dar argumentos para assimilar estados de espírito, por mais diferentes que sejam. Poder-se-ia, por exemplo, assimilar o amor ao ódio com base em um fascínio comum pelo bem-estar do outro, ou a corrida à natação com base em seus movimentos comuns. Meu raciocínio implica que as transformações glandulares e sensações físicas que acompanham a excitação estão para a excitação tanto quanto os movimentos das pernas estão para a corrida. Elas são uma parte essencial da excitação, mas podem ocorrer igualmente sem ela. E, como no caso da corrida, o que as torna o que são é a intencionalidade do estado de espírito que se exprime nelas.

Além disso, os órgãos sexuais não aparecem, por assim dizer, de forma *neutra* para nós nos momentos de excitação. O órgão sexual sofre uma transformação que não é meramente fisiológica, mas essencialmente dramática. Tanto aos próprios olhos quanto aos olhos do outro, o órgão

sexual se torna o próprio indivíduo. Ser penetrada pelo pênis de um homem é ser penetrada por ele (ser envolvido pela vagina de uma mulher é ser envolvido por ela). Suponha que houvesse tais órgãos. Ou suponhamos que um homem pudesse afivelar sua “ferramenta”, removê-la, substituí-la e trocá-la. Neste caso, há um tipo de despersonalização do falo: está, usando o utilíssimo termo de Hannah Arendt, “instrumentalizado”.³⁴ Ele começa a perder seu interesse pessoal intrínseco, e começa a parecer, em vez disso, como os escabrosos consolos exibidos em *sex shops*, que devem o seu apelo precisamente ao fato de não estarem ligados a nenhum corpo humano e a nenhuma vontade humana (e que, portanto, não têm absolutamente nenhum apelo *sexual* à pessoa de inclinações normais). Mesmo que, por algum milagre, fosse possível sentir sensações prazerosas *na* ferramenta, ao invés de por meio dela, ela deixaria de ser a destinatária do tipo de atenção individualizada a que o amante almeja normalmente. As carícias seriam dirigidas não à ferramenta em si, mas ao corpo ao qual está conectada, talvez no ponto de ligação, que começaria a reunir para si um pouco da magia do falo e algo de sua dialética constante de modéstia e orgulho. (Não haveria nenhum motivo em esconder ou revelar a coisa em si, mas muito em “dramatizar” seu modo de ligação.)

Ser excitado pelo outro é incorporar esse outro em um projeto sexual, o projeto de fazer amor. Nós sentimos que há algo perverso, e talvez inexplicável, sobre o homem que alega que, estando excitado por uma pessoa, é capaz de realizar o ato sexual com outra. Claro que existem muitos casos aqui – sendo a imperatriz Messalina, talvez, o exemplo extremo; descrita por Juvenal (Sátira VI), diz-se que era vítima de um apetite insaciável por sexo, e que, uma vez excitada por um homem, esse apetite exigia que passasse para outro, e outro, e assim por diante, *ad infinitum*. Mas note que um novo elemento importante foi trazido para a investigação: o “apetite”. O objetivo é justamente tirar o fenômeno do reino de excitação sexual normal, e atribuir-lhe um caráter e uma explicação que não são de outra forma exemplificados. Há algo muito importante em comum entre o desejo da Imperatriz Messalina e o de qualquer outro ser humano normal envolvido no ato sexual. Mas há também algo muito diferente. A diferença está no conteúdo intencional, e é, em parte, esta diferença de intencionalidade que é assinalada pela idéia de “apetite”.

Certamente há casos menos graves do que a ninfomania: o caso mais normal é o de alguém que, excitado por uma pessoa, procura conter a excitação a fim de se envolver no ato sexual com outra. Aqui há, de fato, dois estados de excitação que podem estar intimamente próximos, mas nunca poderão ser um só. A primeira excitação não *aponta* para a segunda; não há uma história natural dos acontecimentos de que a segunda é um episódio. A antecipação invocada não é para o ato a que se destina, mas para outro em que é negada. O caso deve ser comparado com o de um homem que estimula seu “apetite” por pinturas contemplando, por exemplo, o *Bezerro de Ouro* e Poussin. Pode ser que, após um período de “fome” visual, tal projeto seja muito recomendável. Mas sabemos muito bem que os termos “apetite” e “fome” estão sendo usados metaforicamente. Não podemos concluir que o interesse real desse homem em estudar o Poussin seria igualmente satisfeito por um Velásquez, um Gauguin, ou qualquer objeto que ele possa também desfrutar. Pelo contrário, ele estava tentando reavivar em si mesmo precisamente esse tipo de interesse pela pintura, que o obriga a tratar cada exemplar individualmente. Em outras palavras, seu interesse no Poussin não poderia ser satisfeito por um Velásquez, digamos; se pudesse, isso só mostraria que não era o *Poussin* que o interessava, mas qualquer pintura que fosse “igualmente boa”. Nesse caso poderíamos realmente falar de “apetite”, mas que tipo de apetite é esse, qual seu significado, valor e lógica – tudo isso seria muito misterioso. Igualmente no caso da excitação sexual. A excitação deverá ser entendida como uma resposta a uma determinada pessoa. Mesmo que seja possível “estimular o apetite” para tais respostas, não significa que são “transferíveis” de objeto a objeto, como o desejo por vinho que leva a saborear assiduamente de cada garrafa.

À intencionalidade da excitação deve ser acrescentada a da animação. A intencionalidade “epistêmica” que encontrei na excitação sexual tem um caráter intrinsecamente cumulativo, e leva o sujeito constantemente avante com um efeito de descoberta. Cada fase de excitação contém uma antecipação da próxima. A animação pode existir em ambas as formas não-intencionais e intencionais – como um estado geral de resposta exacerbada, e como um estado particular de animação *sobre* algum assunto de interesse. Neste último caso, o elemento de antecipação e descoberta – a “estrutura epistêmica” – é sempre primordial. A animação é parte do caráter dinâmico

da excitação: e este caráter dinâmico marca mais uma diferença entre a excitação sexual e a fome física. Em cada ponto há uma expectativa de prazer e antecipação que leva o sujeito adiante, e que também faz parte do que é prazeroso *agora*. A animação sexual é responsável pela qualidade “magistral” e “urgente” do desejo. Isso leva à sensação de que o desejo “supera” o agente, e o priva de sua liberdade. (E, portanto, de acordo com alguns filósofos, nomeadamente Schopenhauer, leva à ilusão de que o desejo é um *exercício* da vontade, e uma particularmente infrutífera, destinada à decepção pós-coito.) A animação envolve o pensamento de que algo acontece, e não apenas uma sensação física – não estou animado *desse* jeito pela perspectiva de um charuto, um copo de cerveja ou um banho quente. Estou animado justamente por este empreendimento cooperativo, em que eu e o outro evoluímos gradualmente nas perspectivas um do outro, mudando para o outro e através do outro, com uma antecipação constante e recíproca das nossas intenções mútuas.

Sobre o que, no entanto, estamos animados? Apesar de a animação sexual ser um caso especial (um caso muito especial) da animação observada em toda a conversa amigável, ela tem um foco que falta à conversa normal. Este foco é a nossa encarnação mútua, o outro “estar em” seu corpo e eu no meu. Em nossa animação, sentimos a agitação do outro, e nos familiarizamos com o pulsar do espírito na carne, que enche o corpo com um penetrante “eu”, e o transformamos em algo estranho, precioso e passível de posse. O pênis que enrijece e a vagina que amacia ao ansiado toque transmitem toda a pessoa, assim como ele é transmitido em seu riso e seu sorriso. (Assim, mesmo sendo possível “possuir” o outro em seu corpo, você não pode possuir o corpo sozinho: a necrofilia, como o estupro, não envolve nenhuma fruição do desejo.)

A excitação sexual tem, então, uma intencionalidade epistêmica: é uma resposta a outro indivíduo, com base na revelação e na descoberta, e envolve uma intensificação recíproca e cooperativa da experiência comum de encarnação. Ela não é direcionada para além do indivíduo, para o mundo em geral, e não é transferível a outro “igualmente bom”. Claro, a excitação pode ter sua origem em pensamentos altamente generalizados, que esvoaçam libidinosamente de objeto a objeto. Mas quando esses pensamentos se concentram na experiência da excitação, sua generalidade é posta de lado; é, então, o outro que conta, e a sua forma encarnada em

particular. Não só o outro, mas eu mesmo, e o sentido da minha realidade física para ele. Nas palavras de Molly Bloom:

e como ele me beijou sob a parede mourisca e eu pensei, bem, tão bom quanto qualquer outro, e então eu pedi-lhe com meus olhos para que pedisse novamente sim, e então ele me perguntou se eu sim para dizer sim a minha flor da montanha e primeiro eu coloquei meus braços em torno dele sim e o puxei para mim para que ele pudesse sentir meus seios todo o perfume sim e seu coração estava batendo como louco e sim eu disse sim eu vou Sim!

Pode ser facilmente visto porque é que, em muitos casos, a excitação procura reclusão – reclusão com o outro em um lugar privado, onde somente ele e sua perspectiva são relevantes para a minha intenção. Além disso, a excitação normalmente tenta *abolir* o que não é privado – em particular, abolir a perspectiva do espectador, da “terceira pessoa” que não é nem você, nem eu. Milan Kundera descreve uma orgia em que dois dos participantes vêem um ao outro na sala. A passagem mostra que um grande esforço é necessário para manter a verdadeira excitação sexual quando o véu da privacidade foi descartado. Com efeito, a consciência da observação destrói a intencionalidade do ato: Os dois casais estavam na mesma situação. As duas mulheres inclinavam-se do mesmo jeito e faziam as mesmas coisas. Pareciam dedicadas jardineiras trabalhando em um canteiro de flores, jardineiras gêmeas, uma o reflexo da outra. Os olhares dos homens se encontraram, e Jan viu que o corpo do homem careca estremecia de tanto rir. Eles estavam unidos, como um objeto à sua imagem no espelho: se um estremecia, o outro estremecia também (...). Esses homens estavam unidos por comunicação telepática. Não só cada um sabia o que o outro estava pensando; ambos sabiam que o outro sabia. [*O Livro do Riso e do Esquecimento*]

Por fim, ambos acabam rindo, e sua anfitriã, companheira de um dos homens, fica profundamente ofendida. O riso, porém, é a expressão de uma percepção particular do ato sexual. Quando visto a partir de uma perspectiva distante, em terceira-pessoa, o foco do ato não é mais a encarnação dos participantes, mas seus *corpos*. Esse testemunho alheio tende a matar a excitação no sujeito. Claramente, nenhum dos homens está respondendo à mulher diante de si – apenas ao contato de seu corpo. As duas mulheres poderiam ser bonecas mecânicas; e, na verdade, elas se tornaram tais nos olhos sorridentes dos alvos de suas atenções. O riso expressa a incongruência do ato, quando ele é divorciado do sentimento de

excitação. O pessoal foi tornado público, e no ato de reconhecimento público, tornou-se impessoal e rotineiro. O frenesi da orgia pode ser visto, de fato, como uma reação à futilidade da experiência sexual, quando o impulso para a impessoalidade é elevado a único objetivo (ver Aldous Huxley, *O Macaco e a Essência*).

A aversão ao público que é característica à excitação poderia também ser descrita como um “medo do obsceno”. O obsceno é a representação ou exibição do ato sexual de tal forma que ameace ou ridicularize sua intencionalidade individualizante, colocando o corpo em primeiro lugar nos pensamentos daqueles que o exercem. Se o desejo por estímulo sexual for representado como dirigido indiferentemente, digamos, ao pênis, ou a qualquer coisa que possua um pênis, ou a um corpo humano considerado independentemente de sua ação, perspectiva e vontade – se, em outras palavras, a excitação sexual é representada como um impulso ou apetite, focado em determinadas partes do corpo, e indiferentemente satisfeito por qualquer coisa que tenha o equipamento certo – então o resultado (como na bala da *Nine Inch Will Please a Lady*”, atribuída a Robert Burns) é normalmente obsceno.

A obscenidade é semelhante à bestialidade. Ela basicamente envolve a tentativa de separar o ato sexual de sua intencionalidade interpessoal; de seu “direcionamento” epistêmico que está contido na excitação sexual. Mas o divórcio provoca uma mudança peculiar de atenção. Na obscenidade, a atenção é desviada da encarnação em relação ao corpo; o corpo se eleva e inunda a nossa percepção, e neste pesadelo o espírito afunda, assim como acontece na morte. Dessa forma, certas percepções corporais – aquelas que crianças inglesas expressam no som “ugh” e as americanas de influência ídiche no som “yuk”³⁵ – desempenham um papel destacado na experiência da obscenidade. A sensação do corpo como podre, pegajoso, grudento – tudo aquilo a que Sartre se refere em sua análise célebre de *le visqueux*³⁶ – pode dominar nossas percepções, e em nenhum lugar com mais insistência do que na nossa experiência sexual, em que os corpos se juntam por meio de suas partes viscosas e grudentas. Na experiência do obsceno, a pessoa é, por assim dizer, eclipsada por seu corpo, o que, justamente porque ele se encaixa exatamente à sua forma e movimento, cria uma ausência, uma escuridão, onde ele deveria estar. Eu já não encontro a pessoa cuja

encarnação me seduziu: só o corpo que, em sua dissolução assustadora, me fascina e também me repele.

Aos olhos de um observador, alguém que não é parte dessa excitação, nossos corpos encorajam uma percepção obscena.

(Daí a possibilidade de haver interpretações obscenas de atos sexuais totalmente inocentes.) O observador não está envolvido nas negociações delicadas em que nós persuadimos uns aos outros a nossos corpos de modo a experimentar essa emoção intensa que transforma a união sexual em uma união de pessoas. O espectador de nossas travessuras vê, em primeiro lugar, os corpos aglutinados. A mera idéia de interesse seu é precisamente um pensamento obsceno, em que a nossa forma de encarnação é obliterada por nossos corpos, e transformada em algo estranho, impessoal, presa da curiosidade fascinada da criança enojada. Vemo-nos, por assim dizer, sob o aspecto do “eca!” (Esse é um dos possíveis motivos para a visão de que, o que quer que sejam, a masturbação e o voyeurismo do tipo experimentado na cabine de vídeo não envolvam a liberação e a satisfação dos impulsos que os seres mais afortunados podem liberar e satisfazer no ato sexual.)

A excitação sexual só pode ocorrer entre pessoas, e é um artefato de sua condição social. Um imenso trabalho moral tem sido feito para a construção da intencionalidade da excitação, e apesar de ser um trabalho voluntário, constantemente renovado por cada geração consentida de adultos, poderia não ter ocorrido. O estado de espírito que descrevi é uma dessas conquistas da civilização que seria tolice descartar, e que pode, como a moralidade, ser descartada a qualquer momento. Há, no entanto, uma tentação conflitante com a excitação: a tentação de liberar o ato sexual dos estratagemas exigentes de comunicação pessoal, e apresentar como apetite aquilo que só o pode ser ao perder a sua intencionalidade característica.

Antes de dizer mais sobre essa intencionalidade, é necessário esclarecer a questão do método. Questões sobre a natureza de componentes mentais serão respondidas, não por investigação científica, mas pela análise filosófica (que pode significar igualmente “fenomenológica” ou “conceitual”). Claro, a investigação científica dos fenômenos mentais também é possível. Poderia haver uma ciência do comportamento sexual, que pode mostrar semelhanças importantes entre os seres humanos e os animais inferiores. É provável que existam tais semelhanças, uma vez que o comportamento sexual é explicado, em ambos os casos, por uma função reprodutiva. Mas tal

investigação não responde as perguntas que trouxe à tona. Estas questões dizem respeito à superfície percebida das coisas, da qual nossos conceitos mentais ganham sentido. Eu acredito que há um fenômeno significativo, a que dei o nome de excitação, e que discriminamos este fenômeno – seja referindo-se a ele, ou, mais normalmente, ao responder seletivamente a ele – em grande parte do nosso comportamento social comum. Pode haver outras coisas que alguém pode querer chamar pelo mesmo nome – a prontidão sexual de animais, ou as cócegas que ocorrem no banho. Mas, no nível superficial (que é o nível que interessa), estes devem ser distinguidos da excitação, na medida em que eles não têm a intencionalidade da excitação. Discuto um problema fenomenológico: o problema da intencionalidade de um estado de espírito. Que tais problemas sejam (cientificamente falando) superficiais não deve nos levar a descartá-los; menos ainda deve nos levar a procurar uma solução nos resultados da ciência. Pois as pessoas também são superficiais, como são os seus valores, seus projetos, suas tristezas e seus desejos. É melhor, no entanto, a superficialidade das pessoas do que a incompreensibilidade das coisas.

Como toda coisa rasa, no entanto, a excitação tem uma história. É a descendente de experiências que agora apenas vagamente imaginamos, e a ancestral de outras que não temos como saber. Muito teatro foi feito sobre nossa natureza “histórica”. Nenhuma experiência humana, diz-se, e nenhuma concepção do ser humano, faz sentido fora do contexto cultural que a gera e a completa. A análise conceitual, que abstrai a partir desse contexto, apenas descasca a pele verbal, e a preserva no formaldeído da lógica. Se o resultado é sempiterno, é porque não há vida humana. O que a lógica preserva não é a realidade histórica, mas apenas nossas tentativas fugazes de descrevê-la: ele nos dá não o “real”, mas a essência “nominal.” Pode ser uma verdade atemporal que os solteiros não têm esposas, mas isso se tornou um obstáculo ao casamento?

No nível mais profundo, conforme nos dizem, não existe uma verdade atemporal sobre sexo, somente a reconstituição interminável de nossa experiência sexual da matéria flutuante da história humana. O que podemos concluir, por conseguinte, a partir de um exame do entendimento intencional contido em algum fenômeno qualquer? De que forma isso pode levar ou à descrição completa da realidade humana ou a uma prescrição coerente a que todos possamos nos curvar? Uma verdadeira “genealogia da moral” não

reconheceria nenhuma experiência sexual “natural”, nem nenhuma norma universal.

É com esses argumentos que Michel Foucault, em sua recente *História da Sexualidade*,³⁷ nos convenceria de que não há “verdade” atemporal da experiência sexual, e que a moral sexual é o produto de condições culturais que foram devorados pelo verme do tempo. Não estou convencido por essas alegações, e espero dar motivos suficientes para rejeitá-las. Quando sofrer qualquer tentação intelectual, o leitor deve se lembrar de duas importantes observações. Em primeiro lugar, uma experiência pode ser determinada historicamente e ainda assim parte da natureza humana; a natureza humana também é historicamente determinada, e uma experiência que pertence à época da personalidade pertence à essência humana. Em segundo lugar, uma descrição da experiência humana – mesmo com tudo o que foi escrito sobre a “falácia naturalista” e o problema do “ser-dever ser” – pode ter implicações normativas. O leitor pode duvidar disso, mas deve reconhecer que sua dúvida é dogmática. Seu dever é manter a mente aberta pelo tempo necessário para que apresente minha defesa.

Está aí o necessário sobre o método. Para o presente, podemos tirar uma conclusão importante, que uma característica normalmente considerada distintiva entre o amor erótico (que a possui) do desejo sexual (que não a tem), está, de fato, presente não só no desejo, mas também na excitação, que é a circunstância em torno do ato sexual. Esta é a característica da “intencionalidade interpessoal”. O problema que preocupava Platão não existe: não existe qualquer conflito ou contradição do tipo que ele imaginava entre desejo sexual e amor erótico, e nem o primeiro pertence a alguma parte “mais baixa” da nossa natureza do que o segundo. Na verdade, como vou apresentar, apenas um ser racional pode experimentar desejo, e os sentimentos que são muitas vezes desprezados, indicativos de nossa natureza “animal”, são sentimentos que nenhum mero animal jamais sentiu.

CAPÍTULO 3

PESSOAS

Ao escolher o tema da excitação sexual, que não é nem a origem nem a finalidade do desejo sexual, entrei no assunto *in mediis rebus*.³⁸ Minha intenção era descrever o fenômeno sexual mais distintivo, e aquele que mais facilmente parece prestar-se à teoria de que o desejo é um fato “biológico”, enraizado na vida que compartilhamos com os animais. Defendi que a excitação sexual é de fato uma resposta interpessoal, fundada em uma intencionalidade epistêmica. Daí que só pessoas podem experimentar a excitação, e somente pessoas – ou pessoas imaginárias – podem ser objeto de excitação. Isso não significa que devemos descartar imediatamente as semelhanças entre o comportamento sexual dos animais e dos seres humanos. Como animais, sentimos impulsos sexuais; como animais, nos reproduzimos sexualmente; como animais, sentimos uma necessidade de união por meio de nossos órgãos sexuais; e como animais, experimentamos um prazer físico irresistível quando o fazemos. Mas quase todas as comparações além dessas estão equivocadas. Os animais nunca estão sexualmente excitados; eles não sentem desejo sexual, nem têm satisfação sexual. Quase tudo o que importa na experiência sexual encontra-se fora de suas capacidades, não porque buscam esses objetivos e não conseguem obtê-lo, mas porque não podem sequer buscá-los.

Colocar a tese tão cruamente é convidar ao ceticismo. No mínimo, devo dizer algo mais sobre o significado de “animal” e “pessoa”. O conceito de animal pertence ao senso comum e à ciência; o de pessoa é confinado ao senso comum. Ele denota uma parte do *Lebenswelt* que é mais importante para nós do que qualquer outra; no entanto, é uma parte que se desintegra sob os olhos inquisidores da ciência.

Não é certo que todas as pessoas sejam animais (já que, em alguns pontos de vista, Deus enquanto pessoa não pode ser um animal). Mas o fato de que *nós* somos animais afeta todos os conceitos – incluindo o de pessoa – por meio dos quais tentamos atingir um entendimento ordinário da nossa

condição. Temos de começar, portanto, com algumas observações sobre a idéia de animalidade.

Um animal é uma coisa viva, e tem uma vida individual: nasce, floresce, declina e morre. Nossa percepção desse processo e nossa familiaridade interior com ele como a raiz da nossa própria experiência jazem profundamente enraizadas em nosso esquema conceitual. Nós percebemos de forma diferente as coisas vivas e as sem vida, e reconhecemos nelas um princípio de autogoverno que as destaca de seus arredores. E os animais se destacam do resto da natureza como entidades que não estão apenas vivendo, mas também estão ativos de uma forma muito especial. Sua atividade resulta de sua vida, e é uma com ele; e, embora tenhamos apenas recentemente adquirido qualquer compreensão científica do processo orgânico, a vida e atividade de um animal são instantaneamente reconhecíveis para nós. Nosso conhecimento de que algum acontecimento – uma agitação em uma cerca viva, um tamborilar em um telhado – é o resultado da atividade dos animais nos fornece uma visão extremamente concentrada nela, e uma rara capacidade de prever a sequência mais complicada. O conceito “animal”, portanto, adquire um lugar de honra em nossa compreensão intencional, que contém tanto uma visão poderosa e um estímulo para a ação.

Há outra característica da existência animal que marcou o *Lebenswelt*. Os animais são indivíduos paradigmáticos. O espírito vital que gera a atividade dos animais e torna seres estabelece uma unidade e harmonia singulares entre suas partes. É uma parte inseparável de nossa percepção da atividade animal que o animal aparece-nos como um só e inteiro. E isso tem consequências importantes, reveladas em nossas maneiras de descrever, perceber e contar de animais.

A pergunta “Quantos?” pressupõe um “típico”³⁹ ou “substantivo contável”: uma descrição que responde à pergunta “Quantos o quê?” O coelho diante de mim é um animal, dois meio-animais, 1270 centímetros cúbicos de partes de coelho, e assim por diante. O coelho pode ser desmembrado no espaço e no tempo, em partes e “fatias temporais”, e os filósofos quineanos tiram conclusões substanciais e interessantes disso sobre a relatividade ontológica e a impossibilidade de tradução radical.⁴⁰ No entanto, vale a pena apontar uma distinção entre os substantivos contáveis que o quineanos julgam artificiais, mas que, aos olhos do senso

comum, é de profunda importância. Alguns substantivos contáveis atribuem uma unidade real, independente a suas instâncias, enquanto outros atribuem uma unidade que é meramente relativa aos nossos interesses passageiros. Assim, existem inúmeros indivíduos inorgânicos, que existem como unidades dentro do limite da nossa percepção. Este campo, este rio, esta pedra – todos são unidades: não dois campos, mas um só; não dois rios, mas um só; e assim por diante. Mas, de certa maneira, sua unidade é frágil, pois é um artefato de nossa concepção. O que acontece é que, por qualquer motivo, escolhemos considerar este campo como um. Mas poderíamos, sem dificuldade, contá-lo como dois ou três: as prioridades legais podem nos forçar a fazer tal escolha. O rio também é um, ou dois, ou três, dependendo de nossas convenções territoriais. Se a pedra parece ser mais naturalmente uma unidade, é em parte porque – ao contrário do campo ou do rio – suas partes podem ser removidas e separadas umas das outras, de modo que o fato de estarem juntas em um só lugar, presas por sua coesão cristalina, é um elemento interessante e adicional, a que nos referimos obliquamente ao identificarmos esse objeto como uma única pedra. Mas a unidade da pedra, enquanto mais firme, por assim dizer, do que a unidade do campo ou do rio, é menos substancial do que a unidade de um gato ou um cão. A pedra pode ser dividida em partes, não apenas no processo de contagem, mas também fisicamente. E quando é assim dividida, cada peça é em si uma pedra, existindo separadamente do conjunto de que foi rompida. A pedra removida do bloco é um indivíduo da mesma espécie do bloco de que veio. No nível macroscópico, o substantivo “pedra” aparece na ciência das pedras não como um substantivo contável, mas como um “substantivo incontável” ou genérico. A ciência das pedras não fala de indivíduos macroscópicos, mas do material a partir do qual são compostos – de pórfiro, ônix e calcário. É uma ciência que emprega, em primeira instância, apenas substantivos incontáveis – substantivos que respondem a pergunta “Quanto?”, mas não a pergunta “Quantos?”⁴¹ Uma pedra é, na realidade (quero dizer, cientificamente), um pedaço de pedra.

Unidades reais são aquelas em que o todo é algo mais do que a soma de suas partes, da mesma forma que um coelho é mais do que uma coleção de frações de coelho, ou um carro é algo mais do que uma coleção de componentes mecânicos. A física moderna reconhece unidades reais no

nível microscópico: átomos e moléculas têm uma espécie de “unidade substancial”. Mas, na experiência comum (macroscópica), apenas “sistemas” se apresentam com tal unidade real. E entre os sistemas dois tipos predominam: o natural e o funcional, ilustrado, respectivamente, pelos coelhos e carros. As partes de um carro não são um carro, uma vez que não têm a função definitiva de um carro. Esta função só surge quando as peças estão devidamente combinadas. Nossa contagem de carros, portanto, é limitada por algo mais do que conveniência espacial e temporal. A função que este conceito articula determina o número exato de indivíduos que são subsumidos por ela. Cada um destes indivíduos é uma unidade substancial e indivisível, como um membro de seu tipo funcional. Ao mesmo tempo, a unidade em questão é um artefato. Carros existem pelo decreto humano, e possuem a sua unidade apenas enquanto nós os mantivermos. Este tipo de unidade é, em certo sentido, dependente de nossos propósitos. Para encontrar a unidade natural, e a individualidade natural, devemos procurar em outro lugar. Em particular, devemos olhar para o reino animal.

A Biologia, ao contrário de Geologia, não pode prescindir de substantivos contáveis que abrangem objetos macroscópicos, já que está preocupada com objetos cuja individualidade é, em certo sentido, o fato mais fundamental sobre eles. Isto é, em certa medida, verdadeiro a respeito dos vegetais. Mas é muito mais obviamente verdadeiro sobre os animais, cuja individualidade é também uma forma de *atividade*. Um animal está ligado à sua atividade, não só em substância, mas em seu comportamento. Um animal não é um pedaço de carne, e não pode, via de regra, ser dividido em partes que exemplificam cada uma delas o mesmo tipo natural de onde vieram.⁴² Claro, as partes de uma pedra não são elas próprias pedras. Mas uma pedra pode ser fisicamente dividida em pedras, enquanto que a tentativa de dividir um animal leva à cessação da atividade que constitui a sua existência. Uma parte viva pode ser arrancada de um organismo apenas quando suas leis de desenvolvimento permitam a divisão (como no caso de uma ameba). No caso normal, as partes cortadas de um animal deixam de ser pedaços de matéria viva, e um animal, quando dividido, certamente morrerá. Apenas enquanto indiviso continua a agir, e isso é o fundamento da nossa crença na sua indivisibilidade.

A individualidade dos animais não é, portanto, nenhuma disposição arbitrária. Não é uma jaula que impomos a eles para nossos próprios fins. Encontra-se na natureza das coisas. Para colocar a questão de outra forma: há um poder explicativo na idéia de que Fido⁴³ é *uma* coisa que não pode ser reproduzido por qualquer outra forma. A individualidade de Fido não é, em nenhum sentido, um artefato, mas encontra-se na essência de Fido. Mesmo que as duas metades de Fido sejam posteriormente unidas, reparando a unidade física, o objeto original de referência – o próprio Fido, a quem eu amava ou temia – não existe mais nesse mundo.

Pode-se ver, apesar de serem comentários um tanto esboçados, que os animais estão em conformidade com alguns dos requisitos contidos na idéia de substância do filósofo racionalista.⁴⁴ E há outro interessante ponto de contato com o racionalismo. Pois Fido, enquanto vive, age de modo a conservar a sua vida, evitar lesões, sustentar sua força. Sua continuidade individual vem de dentro, da mesma força vital que comanda toda a sua atividade. Ele tem uma grande dose do que Espinoza chama de *conatus* – a capacidade inata para a autopreservação que, na opinião de Espinoza, era o único fundamento para essa noção parcial da existência individual (substancialidade), que é o melhor que nós (como meros tipos do único e verdadeiro indivíduo), em nossas vidas finitas, podemos mostrar.⁴⁵ Os animais, portanto, fornecem um dos mais vívidos exemplos da natureza do indivíduo, autopreservação indivíduo, cuja individualidade não é a consequência arbitrária de nossos modos de contagem e classificação, mas uma parte profunda e imóvel de sua condição natural, que deve ser reconhecida em qualquer verdadeira explicação da sua natureza. Um animal é uma entidade individual, não *de dicto*, mas *de re*.

Estou me detendo neste ponto, já que será de alguma importância mais tarde, quando tratarei da individualidade do objeto sexual. A questão será se o objeto individual do desejo é desejado como animal ou como pessoa. Será crucial para decidir esta questão a idéia da individualidade que está contido na intencionalidade do desejo.

Os seres humanos são animais. Eles também são pessoas. A questão que se apresenta é se a idéia de “pessoa” é meramente uma qualificação de “animal” – denotando uma subclasse biologicamente reconhecível da vida animal – ou se se trata de um conceito de outro tipo, com algum propósito

contrastante por trás da sua aplicação. Em outras palavras, as pessoas são algo como uma espécie biológica? Ou são uma classe, em que todos os membros pertencem a uma única espécie, mas que deve ser definida nos termos de algum outro propósito classificatório do que a explicação das peculiaridades animais? Vou defender o último ponto de vista – embora o fato de sermos animais de uma determinada espécie desempenhe um papel crucial no desenvolvimento do conceito de pessoa. Considere a música dramática: é um tipo particular de música, com uma importância musicológica comparável às classificações “instrumental”, “sinfônica” e “operística”? A resposta é “não”, porque embora a música dramática seja certamente um tipo musical, não pode ser definida nos termos das características intrínsecas – instrumentação e estrutura musical – que formam a base da classificação musicológica. Ela deve ser definida nos termos de uma *resposta* generalizada ao som musical. A música dramática pode pertencer a qualquer categoria musicológica. Poder-se-ia dizer, também, que pertence apenas a uma – digamos, à ária operística. A classificação não é musicológica: ela alinha seu objeto, mas não a estruturas musicais semelhantes, e sim a uma *resposta* humana semelhante a estruturas que podem, por si só, ser extremamente díspares. Da mesma forma, o conceito de pessoa alinha os que são absorvidos por ele a outros objetos de resposta semelhante. Não é por acaso que os objetos desta resposta tendem a pertencer a uma única espécie biológica, mas isso é um dado sobre a resposta, e não sobre a classificação.

Não deve passar em branco que o termo “pessoa” vem do direito romano, que, por sua vez, veio emprestado do teatro. Uma *persona* era uma máscara e, portanto, o termo passou a designar a idéia de um “caráter” ou “personalidade” teatral. Posteriormente, ele foi usado de modo mais geral, para se referir à representação (em todos os sentidos) do ser humano, seu caráter, vida e interesses. Para o direito, uma *persona* significa a coletânea de direitos e obrigações que os tribunais podem julgar em nome do sujeito que aparece diante deles. Para o direito romano, o sujeito humano individual não era nada mais nada menos do que o conjunto de direitos e deveres ligados a ele: a pessoa que aparecia perante a lei era, em certo sentido, uma criação dessa mesma lei.⁴⁶ Poderiam ser pessoas, portanto, seres humanos individuais ou corporações, uma vez que uma corporação

pode ter também direitos e deveres legais, e a ação e responsabilidade que lhes permitem ser confrontadas e compelidas. Se nosso conceito de pessoa não fosse mais do que uma extensão e aperfeiçoamento da idéia desenvolvida no direito romano, então é claro que seria impossível pensar nele como base de nossa rota principal para a compreensão do indivíduo humano. No sentido pretendido, no entanto, os homens se viam como pessoas muito antes da invenção do direito romano, e – por mais insuperável que a realização do direito tenha sido na construção de instituições governamentais adaptadas à vida individual – não é nem um pouco plausível supor que o conceito de personalidade jurídica pode ser usado para captar as particularidades reais que nos separam do resto do mundo animal. Devemos ter a idéia de personalidade jurídica em mente, no entanto, uma vez que não é por acaso que os seres humanos a exemplifiquem – não é por acaso que tenham direitos e obrigações, e que poderão ser responsabilizados ou prejudicados perante um tribunal de direito. Muitas vezes ainda apontaremos esta circunstância familiar, mas, na verdade, extremamente misteriosa.

Tradicionalmente, a distinção entre o indivíduo humano e o animal foi elaborada em termos de uma idéia de razão. Somente o homem, tem-se dito, é um animal racional, e a idéia de racionalidade é necessária, e talvez também suficiente, para descrever o que lhe é peculiar. Dentro de certos limites, creio eu, esta antiga idéia está correta. Mas os limites são graves. O conceito de racionalidade em si não é claro de modo algum, e – no final das contas – só pode ser plenamente compreendido em função do repertório de pensamento, sentimento e ação disponível ao indivíduo humano. Como Aristóteles percebeu, a razão existe em duas formas complementares – a teórica e a prática. Os homens raciocinam sobre o que acreditar, mas também sobre o que fazer – e, talvez, até mesmo sobre o que sentir. Isto significa que a transformação introduzida em sua natureza pela razão permeia todo o seu pensamento, toda a sua atividade e toda a sua vida emocional. No entanto, vale a pena explorar a sugestão antiga um pouco mais. Veremos que isso nos leva diretamente ao nosso tema.

Um cão pode ter crenças. Mas ele não forma e altera suas crenças através do raciocínio, nem consegue formular as importantes idéias de possibilidade, necessidade, probabilidade e validade, que estruturam os processos mentais do ser totalmente racional. Da mesma forma, um cão

pode ter desejos, e nesse sentido ele tem razões para sua conduta. Mas, em outro sentido, ele age sem *razão*, em que o *raciocínio* não é um fator causal adicional na explicação de seu comportamento. Ele não delibera, faz planos, pesa alternativas ou toma resoluções; ele simplesmente, e espontaneamente, faz o que lhe é solicitado por seus desejos presentes. No caso do agente humano, parece-me que (embora haja filósofos que neguem isso)⁴⁷ crença e desejo não são suficientes para explicar o seu repertório de conduta. O ser racional existe e atua em outro plano, formando intenções, fazendo planos, talvez com um prazo um pouco longo e de perspectiva improvável. Ele pode contrariar seus próprios desejos e, em tudo o que ele faz, é motivado – ou acredita estar motivado, o que é, em si, ter uma espécie de motivo – não apenas por interesse próprio, mas por uma concepção do que é bom.

Esses fatos – que, pelo menos para mim, são evidentes – exigem cuidadosa exegese. O que os explica, e como se manifestam nos detalhes da conduta humana? Alguns filósofos defendem que nós, no limite, não precisamos procurar em outro lugar para uma explicação que não a existência da linguagem, um dispositivo sistemático para representar o mundo. O ser racional é um ser linguístico. Ele é capaz de armazenar informações sobre o mundo de forma simbólica, e recuperar essa informação para uso posterior. O cavalo que se assustou com um tiro durante a passagem pelo território do Mestre Gil pode não passar por lá novamente.⁴⁸ Neste sentido (de “resposta condicionada”), ele tem uma memória de seu passado – mas só nesse sentido. Nós dizemos que seu comportamento foi modificado, mas não a ponto de desenvolver algum pensamento, da forma “Ontem algo desagradável aconteceu aqui”. Acredita-se que essa capacidade particular – a capacidade de cogitar pensamentos para além do conteúdo da experiência imediata, para o passado e o futuro, a generalidades, particularidades, possibilidades e necessidades – é a prerrogativa do ser linguístico, que pode representar para si mesmo estados de coisas com as quais não se depara imediatamente.⁴⁹ Aceitar tal argumento não significa necessariamente negar a possibilidade de representação mental em criaturas não-lingüísticas, mas simplesmente apontar os limites de tal representação, argumentando que os processos mentais distintivos dos seres racionais podem ser disponibilizados apenas pela implantação de um sistema de símbolos.

Essa alegação é certamente plausível. Mas não precisamos aceitá-la para reconhecer a importância da linguagem como um índice de nossa atividade mental. Também não precisamos discutir as intrincadas questões levantadas pelas teorias do significado, ou as reivindicações concorrentes das teorias representacionais e expressivas de compreensão linguística.⁵⁰ No entanto, há uma questão na filosofia da linguagem que deve ser levantada aqui para que crie obstáculos à nossa discussão subsequente. Existem duas grandes abordagens para a filosofia da linguagem. De acordo com a primeira abordagem, a característica distintiva da criatura linguística é a própria linguagem, e é em função da linguagem que as complexidades da sua vida mental – incluindo características extremamente importantes como intencionalidade – devem ser explicadas.⁵¹ Ela tem intenções (além de meros desejos) porque tem a linguagem para formular seus projetos. Ela tem crenças sobre o passado e o futuro porque tem capacidades para representar tempos passados e futuros – e assim por diante. De acordo com a segunda abordagem, a linguagem em si não é nada mais que um sistema inerte de sinais, que só tem sentido porque é usado. E o que confere sentido a ele é o complexo sistema de representação mental (pensamento, crença, julgamento e intenção) que é usado para expressar.⁵² Uma frase significa que a neve é branca, segundo essa visão, porque é usada para expressar o *pensamento* de que a neve é branca. De acordo com a primeira abordagem, a posse da linguagem é o fato básico, anterior à posse de estados racionais da mente. De acordo com a segunda abordagem, são os estados mentais que são anteriores, e que por si só podem explicar a existência de um sistema de sinais como a *linguagem*.

Parece-me que não devemos decidir entre esses dois pontos de vista, e que talvez nem pudéssemos fazê-lo. De cada ponto de vista, no entanto, à linguagem é atribuída uma importância especial em nossa compreensão das pessoas, como o principal critério de racionalidade. Se a linguagem é a causa ou a consequência de estados racionais da mente pode ser indiscernível; a linguagem e os estados de espírito expressos por ela são partes inseparáveis de um único “momento de consciência”, usando a linguagem hegeliana. Se vamos estudar o que é distintivo na constituição mental das pessoas, devemos estudar a expressão desse conteúdo na forma linguística. Mesmo que haja seres racionais sem linguagem, somente

poderíamos entendê-los postulando uma linguagem que *seria* a deles se tivessem alguma (e, na verdade, é assim que compreendemos os pensamentos e desígnios do bebê pré-lingüístico).

A aplicação mais básica da racionalidade é o raciocínio em si, a expressão lingüística da que assume a forma de argumentação. A lógica, que dita as formas do argumento válido, certamente não é nada que não uma parte – talvez a parte mais fundamental – da linguagem. E a lógica dá uma visão sobre o pensamento racional *mostrando* as relações entre proposições, o que nos permite entender a distinção real entre a inferência válida e a inválida. Podemos explicar o raciocínio tácito do dedutor ágil, demonstrando-o como uma série de sentenças. Supomos, então, que as relações lógicas entre essas sentenças são (não sabemos como) causalmente eficazes na geração de seu comportamento. Se não foram eficazes, ele não seria racional, mesmo que se, por algum milagre, estivesse certo.

Neste livro, estou preocupado com manifestações muito mais recônditas da racionalidade –recônditas porque, à primeira vista, não parecem ter nada a ver com o poder do raciocínio, nem podem ser evidentemente concentradas em hábitos lingüísticos evidentes. É minha convicção (que espero vindicar) que a racionalidade não pode ser concebida como uma simples adição à vida mental de um animal, o que deixa o restante da mente inalterado. Pelo contrário, a racionalidade é, por assim dizer, uma condição de existência, que informa o conteúdo total da mentalidade do sujeito. Ou, pelo menos, informa todos os estados de espírito que contêm um pouco de compreensão do mundo. (Pode ser que as *sensações* dos homens sejam como as *sensações* de cães, uma vez que as *sensações* não têm intencionalidade. Mesmo assim, nenhum homem reage a uma sensação como os cães reagem.)

Eu não nego que os animais tenham estados mentais; na verdade, é essencial para a nossa idéia de atividade animal que consideremos os animais como sensíveis de várias maneiras, capazes de ver coisas, ouvir coisas, sofrer impulsos de prazer e dor, e motivar-se pela crença e desejo. Além disso, é essencial para a nossa idéia de nós mesmos considerarmos nossa vida mental como permeada por experiências animais, embebidas na fonte da vida orgânica, e que não são *meros* aspectos do pensamento racional que as engloba e às vezes as incorpora. No entanto, a nossa vida mental é completamente diferente da vida mental de animais, e não só os

nossos pensamentos e projetos, mas nossas emoções mais inescrutáveis e aparentemente irracionais trazem a marca da nossa racionalidade. Na verdade, é apenas um ser racional que pode sofrer as dores de um sentimento irracional: nada dentro do repertório mental de um animal pode alcançar tal dignidade.

O que poderia nos levar a supor que não são apenas os pensamentos e ações, mas também as emoções e experiências do ser racional que são distintas dos animais não-rationais? A parte mais importante da resposta deve ser encontrada em um conceito em que a racionalidade forçosamente esteja no centro do nosso pensamento, e que será, em certo sentido, o principal tema dos capítulos posteriores: o conceito de *indivíduo*. O ser racional é também um ser autoconsciente, e esta autoconsciência está na raiz de sua existência como pessoa. É esta característica que nos permite adotar, em relação a ele (e ele em relação a si mesmo), a postura peculiar que inspira nosso uso do conceito de pessoa. Claro, há um uso para o conceito de *indivíduo* ao descrever o comportamento dos animais. Um cão distingue-se de outros cães, e os seus próprios interesses daqueles de seus companheiros. Mas ele não se distingue como um *indivíduo*, uma vez que ele não tem o que eu chamo de “perspectiva em primeira-pessoa” – uma característica da consciência que é distintiva dos seres que usam linguagem. Este ponto é de grande complexidade, mas deve ser entendido o quanto antes se quisermos fazer algum progresso na análise do desejo sexual.

Uma das características observadas do nosso uso da linguagem é o surgimento do “caso em primeira-pessoa”. Eu sei sobre você e seu estado de espírito, porque eu o observo; eu também sei sobre mim e meu próprio estado de espírito, mas não através de qualquer ato de observação. O caso em primeira-pessoa é caracterizado por certas características altamente intrigantes. Quando eu estou com dor, eu sei que eu estou com dor, sem ter que observar a mim mesmo ou qualquer outra forma de descoberta. Isso é algo que eu simplesmente sei, e chega a ser absurdo sugerir que eu posso não saber. Da mesma forma, quando eu acredito que eu estou com dor, minha crença é, em certo sentido, incorrigível: nada que você possa fazer, e nada que eu possa descobrir, torna-la-á falsa. Claro, eu posso não ser sincero ao afirmar estar com dor, e há áreas cinzentas onde a falta de sinceridade beira o autoengano, e onde minha própria mente é semeada com as sementes da confusão epistêmica. Mas, no caso normal, e salvo acidentes de uso, minha

sincera adoção da proposição “Eu estou com dor” é suficiente para garantir a verdade dessa proposição. Esta não é uma consequência trivial do meu uso da linguagem. Pelo contrário, é a causa de grande parte da filosofia e do mistério que cerca a condição humana. É precisamente este “acesso privilegiado” que tenho na minha própria mente o que dá origem à sensação de que o meu conhecimento do mundo está para sempre condenado à imperfeição. Minhas crenças sobre o mundo exterior parecem imperfeitas porque há outra coisa – a consciência individual e suficiente da minha própria condição interna – com que posso contrastá-las. E, derivando disso, temos o conhecido pensamento cartesiano, que o que eu sou essencialmente é revelado para mim – não para você – no ato de consciência em que agarro minha realidade interior, um ego automotivado e consciente de si. O pensamento (seguindo o argumentar) baseia-se em ilusão, mas tem uma importante consequência – que a criatura linguística pode ser identificada, tanto por si mesmo e pelos outros, não apenas como um animal, mas também como si mesma.

Devemos resistir à idéia de que a mente pode ser entendida em função da consciência em primeira-pessoa. É particularmente importante evitar a perspectiva em primeira-pessoa quando ela própria é objeto de discussão, pois os privilégios que essa perspectiva contém são condicionados pela sua vacuidade. Como vou discutir no Apêndice 1, a incorrigibilidade da minha consciência em primeira-pessoa é uma indicação não do seu caráter fundacional, mas de sua fragilidade, de sua incapacidade de sustentar qualquer conclusão objetiva e substancial sobre o que eu sou.⁵³ Se quisermos compreender a perspectiva em primeira-pessoa, então temos de vê-la do ponto de vista em terceira-pessoa. Temos que pedir uma explicação não do *meu* autoconhecimento, mas do seu. Temos de explicar como é que, quando você profere sinceramente as palavras “eu estou com dor”, sua declaração é verdadeira. Por que é que aqui, como disse Wittgenstein, a verdade e a veracidade coincidem, de modo que os critérios de sinceridade estabelecem a verdade do que é dito?

A visão cartesiana da consciência, que é baseada neste fato, não faz nada para explicá-lo. A idéia de um acesso especial “privado” aos meus próprios estados mentais não pode fornecer nenhuma explicação sobre minha consciência privilegiada. Na melhor das hipóteses, fornece um *retrato*

deste privilégio. A metáfora de um estado “interior” nos leva a pensar no autoconhecimento como uma espécie de autorrevelação permanente de cada item mental para seu dono. As sensações, crenças, desejos e emoções ficariam brilhando na mente como jóias em um estojo, cada uma visível à consciência inquiridora em virtude de seu próprio brilho peculiar. Essa imagem pode parecer se encaixar nas sensações: certamente não se encaixa nas crenças, que não são permanentemente “presentes” para a mente. E ainda é debatível que as crenças sejam objetos de conhecimento incorrigível. Se eu lhe *perguntar* se você acredita que a França é uma monarquia, em condições normais, você pode responder com autoridade; mas até o momento da pergunta, você pode nunca ter pensado nisso. (Qualquer dúvida diz respeito ao fato em si, e não se você acredita.) Um erro tem de ser explicado não como um *engano* (como se, olhando interiormente para sua crença, você momentaneamente tivesse confundido a crença de que a França é uma monarquia com a crença muito semelhante de que a França é uma *diarquia*), mas em função de alguma falha mental radical, como o autoengano. Não é o menor dos aspectos objetáveis da imagem cartesiana o que faz o “privilégio epistemológico” de um estado mental em uma característica intrínseca do mesmo. Torna-se um fato sobre a *dor* a vítima estar consciente dela, de forma que sempre que haja dor, haverá também a consciência da dor. Torna-se, então, impossível sugerir, o que é verdadeiro, que possa haver criaturas com sensações, mas sem o conhecimento incorrigível: não porque eles têm sensações inconscientes, mas porque (sendo meramente animais) carecem completamente da autoconsciência.

Temos de explicar, o que nenhum estudo meramente fenomenológico (ou seja, em primeira-pessoa) *pode* explicar, o fato de que quem diz sinceramente “Eu estou com dor” fala a verdade – desde que, é claro, ele entenda o que ele diz. Estamos lidando aqui com necessidades; o tipo particular de absurdo envolvido na sugestão de que se eu estiver enganado, na minha crença presente de que eu estou com dor, isso não poderia ser representado de nenhuma outra maneira. É o mesmo tipo de absurdo atribuído à sugestão de que possa haver um objeto físico não-espacial, ou um experiência não-temporal.⁵⁴ Nenhuma investigação em primeira-pessoa pode explicar uma verdade tão necessária, uma vez que é uma verdade que é expressa em uma linguagem pública, e garantida – se é que há uma

garantia – quer pelas regras da linguagem, quer pela “essência real” dos objetos aos quais a linguagem se refere, objetos que (pelo argumento do Apêndice 1) devem ser publicamente identificáveis se houver qualquer referência a eles.

Temos de explicar o que chamo de “regra de autoridade”. Significa que quem pronunciar “Eu estou com dor” sinceramente, e compreender essas palavras, está com dor: ele é uma autoridade a respeito de seus próprios conteúdos mentais. A partir desta regra, deriva-se que quem profere “Eu estou com dor” sinceramente, mas não está com dor, não entende o que diz. O privilégio epistemológico acaba por ser uma regra da linguagem – uma condição na compreensão da frase “Eu estou com dor”. A pessoa compreende tal sentença apenas se seus usos dela são (com algumas exceções) verdadeiros. Nós podemos facilmente prever a aplicação desta regra: observando o comportamento de uma criança, nós a ensinamos a dizer “Eu estou com dor” só quando está com dor. Quando ela passa a acertar, admitimos que entende o que diz.⁵⁵ Daí podemos explicar, em primeiro lugar, como pode ser uma verdade necessária uma pessoa com dor saber que está com dor; e, em segundo lugar, como o autoconhecimento é uma característica do desempenho linguístico.

De forma semelhante, podemos explicar a “autossugestão” o fato de que, quando eu estou com dor, eu sei que estou.⁵⁶ A falha em reconhecer a verdade, em tais circunstâncias, é uma incapacidade de compreender as palavras que a expressam – é por isso que a observação da senhora Gradgrind (*Tempos Difíceis*, Parte II, cap. 9), de que há dor em algum lugar na sala, mas não perceber imediatamente que a dor é dela, é tão estranha. Pois ou não foi essa sua intenção, ou então não sabe isso que significa.

O enunciado “Eu estou com dor” contém quatro palavras; qual foi mal interpretada pela pessoa que a usa para fazer uma afirmação falsa? Suponha que ela atribua a dor com precisão nos outros: isto é evidência suficiente de que certamente ela entende a palavra “dor” – assumindo que aceitamos a tese (ver o Apêndice 1) de que tais palavras ganham seu sentido de seu uso em terceira-pessoa. É assim com a incômoda palavra “eu”? Alguém entende essa palavra assim como compreende uma determinada aplicação dos predicados como “...está pensando”, “...está com dor”, com certeza? Por que o erro ocasional mostraria que ele não entende, mesmo tendo plena

capacidade de compreender, uma “instância de substituição” de uma sentença aberta cujo significado ele sabe?

Alguns filósofos defendem que “eu estou com dor” não deve ser considerado simplesmente como uma “instância de substituição” onde “*x* está com dor” – ou seja, como uma aplicação direta do predicado “...está com dor”. Elizabeth Anscombe, por exemplo, argumentou que o sentido do “eu” não é o de um termo de “referência”: de fato, esse “eu” não se refere a todos,⁵⁷ de forma que “Eu sou RS” não é uma declaração de identidade. Assim, embora seja verdade que, se RS estiver com dor, eu estou com dor, essa verdade não é derivada de “RS está com dor” pela mera substituição de termos com referência equivalente. Essa tese tem sido objeto de algumas críticas bastante fortes;⁵⁸ mas mesmo aqueles que a rejeitam reconhecem que a função do “eu” não é como a de um nome próprio. Tem-se defendido, por exemplo, que “eu” é um “dêitico”, como “agora” ou “aqui”, cuja função é indicar algo no campo de referência marcando sua relação com o interlocutor. Se isto é assim, então devemos esperar precisamente o que encontramos: a autorreferência é “imune a erros de identificação”.⁵⁹ Da mesma forma que não posso identificar erroneamente o lugar em que estou como *aqui*, não posso me identificar equivocadamente como *eu*. E essa imunidade ao erro pode ligar-se ao “eu”, mesmo que o termo tem um uso referencial.

Essas especulações são inegavelmente importantes, e prometem explicar certos tipos de incorrigibilidade (ou “imunidade do erro”) no caso em primeira-pessoa. Mas elas não fornecem uma explicação satisfatória do que aqui nos interessa, que é a certeza do conhecimento em primeira-pessoa dos estados mentais atuais. Na melhor das hipóteses, explicam a certeza da autoidentificação: da minha crença de que eu estou me referindo a *esta* pessoa, e não àquela. Mas como poderiam explicar a minha certeza sobre as *propriedades* mentais desta pessoa, eu não sei. Ao mesmo tempo, parece-me que, mesmo nesse tipo posterior de certeza, é o conceito de *indivíduo* que explica meu privilégio epistemológico. Uma compreensão imperfeita da regra de autoridade equivale a uma compreensão imperfeita da individualidade. Tanto a palavra “eu” quanto, por implicação, a palavra “ele” serão utilizadas incorretamente. Como isso pode acontecer? Como pode uma regra tão absoluta e aparentemente tão arbitrária como a nossa

“regra de autoridade” ser utilizadas por falíveis mortais? A resposta é esta: justificar a regra é justificar os conceitos com os quais ela nos oferece, e as funções que esses conceitos cumprem. O propósito do conceito que estamos considerando – o de pessoa, e seu subsidiário, o indivíduo – é identificar o objeto das “reações interpessoais”. Ele pode cumprir essa finalidade somente na suposição de que aqueles que o usam também obedecem a regra de autoridade que determina o seu sentido. Pois é somente nesta hipótese que nós podemos “acreditar na sua palavra”, quando falam o que passa em suas mentes. É isso que é a pedra angular das relações interpessoais.

Wittgenstein afirma que, se um leão pudesse falar, ainda assim não o entenderíamos.⁶⁰ Considere o que aconteceria se tivéssemos de aceitar o discurso emitido pela boca do leão como uma expressão de sua mentalidade. Reconhecemos duas possibilidades desde o início. Ou o orador *é* o leão, ou não é. Se não for, pode ainda parecer possuir uma identidade mental própria. Em tal caso,alaria *por meio* do leão, habitando o leão como uma dríade habita uma árvore. Nós prontamente imaginamos tais espíritos nos objetos que nos cercam, e é natural que os povos primitivos realmente acreditem neles, os temam e adorem. Isso não quer dizer que haja qualquer possibilidade real, *de dicto* ou *de re*, de que exista um espírito no leão ou na árvore. Mas é uma idéia que podemos conceber e elaborar, e se não houvesse nenhum lucro emocional considerável ao fazê-lo, metade da nossa literatura não teria sentido.

Agora, o leão, ao contrário da árvore, tem uma mentalidade própria independente. Seja a voz dele ou não, o leão ainda tem seus próprios desejos, sensações e satisfações leoninos. Portanto, faz sentido nos perguntarmos o que seria verdadeiro se o discurso dito por ele fosse uma expressão da mentalidade do leão, ao invés de algum espírito que o possui. Considere o leão de Androcles. Ele ruge, e uma voz sai da sua boca dizendo: “Eu rujo. Além disso, há um espinho na minha pata. Eu não sou capaz de me apoiar na dita pata. De fato, meu comportamento exhibe o padrão de desorganização característico da dor. Portanto, parece que estou com dor”. Suponhamos também que todas as “autoatribuições” do leão sejam dessa natureza, e imaginemos também que muitas delas estejam simplesmente erradas, mesmo quando enfaticamente afirmadas. Em tal caso, a voz está claramente descrevendo o estado mental do leão assim como descreveria o estado

mental de qualquer outra coisa, usando a base pública comum, nem exigindo nem alcançando qualquer imunidade especial de erro ou dúvida. A voz do leão é, portanto, a voz de um “observador” do comportamento do leão, com a única reserva de que o observador usaria “ele”, e a voz usa “eu”. Mas então, se é assim, o “eu” neste caso na verdade quer dizer “ele” – a distinção entre as duas idéias (de si e do outro) foi quebrada. As atribuições da voz para o leão não são autoatribuições do leão, mas as atribuições de algum outro ser. O leão está possuído, mas não inspirado.

Como podemos combinar o leão com sua “voz”? Devemos conceder à voz apenas os poderes de autoatribuição privilegiada de que tenho falado. A voz deve ter um tipo especial de autoridade. Não pode, exceto ocasionalmente e por razões muito especiais, cometer erros sobre a mentalidade do leão. E seu conhecimento deve ser “imediato”, sem depender de nenhuma observação. Em outras palavras, a voz deve obedecer a regra de autoridade. Esta não é apenas uma regra que a voz segue; também é uma regra que ela *obedece*. É assim que a voz deve entender suas próprias “autoatribuições”. Deve tomar como absurda a sugestão de que ela possa estar errada. Assim que começa a fazê-lo, corpo e alma estão unidos. A voz está começando a expressar um indivíduo – ela mesma – e não apenas para se referir a um organismo animal com o qual não tem nenhuma relação “interior”. Ela agora entende a palavra “eu”: na verdade, apenas um indivíduo pode entender essa palavra: somente um indivíduo conseguiria entender não apenas o que é referido por “eu”, mas também o uso do “eu” como um instrumento de comunicação.

Claro, é óbvio que quando a voz diz “Eu estou com dor”, só o faz quando o leão está com dor. Os relatos das sensações podem ser incorrigíveis, mas mesmo quando verdadeiros, não são *necessariamente* verdades. Somente quando a voz do leão, de fato, obedece a regra de autoridade, podemos conceder que ele entenda o conceito de indivíduo. Sobre o tipo de “fato” que estamos falando, também é uma importante questão filosófica. Daremos um relato detalhado de como as coisas devem ser se é que há conhecimento incorrigível e imediato.⁶¹ Mas essa não é minha presente preocupação. Prefiro considerar a regra de autoridade que repousa sobre este fato. Como é possível tal regra?

Como podemos impedir a possibilidade de erros? Certamente deve haver um ponto em que uma criança quer dizer o que *nós* queremos dizer com a expressão “eu estou com dor”. Como podemos, então, insistir que, daqui em diante, ele não cometerá nenhum erro no uso dessa frase? Uma das observações mais célebres de Wittgenstein é uma referência bastante útil para o momento.⁶² Nenhum comportamento linguístico pode determinar logicamente a sua própria sequência, uma vez que o tempo passado não pode determinar logicamente o futuro. Um homem pode “seguir uma regra” assim como nós, e ainda assim, em algum momento futuro, divergir de nós, insistindo o tempo todo que o que ele está fazendo é o *mesmo* que sempre fez. Não podemos estabelecer, de uma vez por todas, e sem qualquer possibilidade de dúvida, que o outro realmente entende uma palavra assim como nós – seja essa palavra “ele” ou “eu”. A questão é que, se ele começa a cometer *enganos* no uso do “eu”, isso mostra ou que deixou de compreender a palavra (como ocorre com alguns psicóticos) ou que *sempre* entendeu essa palavra erroneamente (uma possibilidade mais preocupante). O problema da distinção entre essas alternativas é grave: mas é um problema *geral* na teoria do significado, e não tem nenhuma relação especial com o “eu”.⁶³

Além disso, nada na regra da autoridade de primeira-pessoa exige que, sempre que alguém diz que está com dor, seja *verdade* que esteja com dor. Implica somente que, se o enunciado não é verdadeiro, isso não ocorre por um engano, mas por falta de sinceridade. Há muita controvérsia sobre o conceito de sinceridade. Teremos que ter cuidado para não criar mais uma vez a dicotomia absoluta entre interno e externo, sujeito e objeto, que alimenta a ilusão cartesiana. Mais adiante neste capítulo, e no Capítulo 11, vou introduzir um conceito de “integridade” que contém, creio eu, as sementes de uma teoria da sinceridade. Uma consequência da ênfase na sinceridade é que, se alguém diz falsamente que está com dor, nós podemos censurá-lo. Ele não pode mais retirar o que disse alegando ignorância: sua única desculpa é que não quis dizer isso. Nós o fizemos, com efeito, responsável por sua declaração.

Dir-se-á, no entanto, que o problema original – ou, pelo menos, grande parte dele – permanece. Como *podemos* responsabilizar o outro por suas declarações em primeira-pessoa? Não é esta a mesma pergunta com que começamos: por que, quando falamos sinceramente, tais declarações são

verdadeiras? Encontraremos uma resposta simplesmente por mostrar que temos certo conceito – o conceito de indivíduo – em que o privilégio de primeira-pessoa está consagrado de forma inabalável?

Alguém pode dizer que eu realmente ofereci uma resposta para a questão do privilégio de primeira-pessoa. É preciso reconhecer, no entanto, que até agora dei apenas uma descrição – ao invés de uma explicação – do caso em primeira-pessoa. Se eu estiver certo, o privilégio de primeira-pessoa está incorporado na nossa concepção de pessoa. Para entender esse conceito, devemos examinar as formas de compreensão intencional que medeia e que têm os seres humanos como seu foco. É em tal sentido, creio eu, que a resposta completa para o problema da primeira-pessoa será encontrada.

Esse sentido ficará mais claro se nos voltarmos a outro conceito fundamental para as relações interpessoais – o conceito de intenção. Nossas expressões de intenção também são dotadas de uma forma de certeza da primeira-pessoa – a certeza do que vamos fazer. Se um homem diz que vai fazer alguma coisa, entendendo o que diz e dizendo isso sinceramente, então – desde que isso seja uma expressão de intenção – ele realmente vai fazer a coisa em questão, ou pelo menos tentar fazê-la, quando surgir a ocasião. Ou, se ele não a fizer, é porque mudou de idéia. A regra de autoridade aqui é, naturalmente, muito mais complicada do que aquela dada pelas sensações. Ela pode ser vista como uma espécie de limitação elaborada sobre as explicações que podem ser dadas para a falsidade das declarações em primeira-pessoa sobre o futuro. Elas podem não ser sinceras; podem ser mal interpretadas; podem não ser decisões, mas previsões; podem ser substituídas por uma mudança de idéia. Talvez “fraqueza de vontade” seja uma quinta “rota de fuga”; talvez autoengano seja uma sexta. O que não é permitido, no entanto, é uma expressão sincera de intenção que não seja nem cancelada nem cumprida.

Vou me concentrar na terceira “rota de fuga” – a distinção bem conhecida entre previsão e decisão⁶⁴ – uma vez que ela proporciona uma ilustração vívida do porquê de um conceito responder à regra de autoridade é tão útil para nós. Para formar uma intenção, é necessário considerar o futuro, e ver a si mesmo desempenhar um papel ativo e determinante nesse futuro. É preciso, simplificando, “identificar-se” com o seu futuro eu. Essa

atitude contrasta com outra – a de “alienação” em relação ao seu próprio futuro – em que se vê a si mesmo não como ativo e determinante, mas como a vítima passiva de forças externas e do próprio passado, conduzido sob o impulso de causas que estão fora do seu controle.

O que está envolvido no primeiro tipo de atitude – a atitude de identificação com um agente futuro? A intenção envolve uma crença sobre o futuro,⁶⁵ mas uma expressão sincera de intenção não pode ser apenas o resultado do raciocínio indutivo. Nas palavras de Elizabeth Anscombe, a intenção e a previsão diferem em sua “direção de ajuste”⁶⁶ com a realidade. Ao dizer “eu vou fazer isso”, eu estou assumindo a responsabilidade de garantir que isso será feito; na previsão de que hei de fazer isso, eu estou, caracteristicamente, propondo uma hipótese sobre como o mundo será, sem assumir qualquer responsabilidade por isso. No primeiro caso, devo tentar fazer o que eu digo e, na medida em que apoio minha afirmação, o faço com razões práticas. Por isso eu tenho uma certeza peculiar de que eu devo mesmo tentar fazer o que digo: não ter essa certeza é ser hipócrita. É em virtude deste tipo particular de certeza que as expressões de intenção podem ser entendidas como obedientes à sua própria regra de autoridade de primeira-pessoa.

Segue-se que, se eu tiver intenções, também terei alguma medida da razão prática. Suponha que alguém expresse a intenção de fazer x , e perceba que a única maneira de fazer x é através de y , mas mesmo assim negue a intenção de fazer y . Ele deve se considerar comprometido à veracidade das seguintes proposições: “eu faço x ”; “Eu faço x somente se fizer y ”; “Eu não faço y ”. Em outras palavras, ele está comprometido com crenças contraditórias. De modo que, se ele tem razão teórica – que o leva a rejeitar essas contradições – ele tem razão prática também. Ele é capaz de raciocinar sobre os meios para seus fins. Uma vez que a capacidade de entender as inferências normais é essencial para a compreensão da linguagem, podemos ver que uma conexão foi criada entre a posse da expressividade e a posse de ação racional. Esta é apenas uma parte dessa cadeia de conexão que une intenção, ação racional, linguagem, a autoconsciência e a perspectiva em primeira-pessoa em uma única idéia, e que constitui a elaboração plena do conceito de pessoa.

O conceito de intenção, como já o caracterizei, só pode ser aplicado para certos fatos a respeito do animal humano. É um fato que essas afirmações sobre o futuro, apontadas como manifestações de intenção, são geralmente acompanhadas pela tentativa do agente de realizar o que elas representam. Mas um fato repousa uma prática importante. Dada a verdade geral de que uma pessoa, em algum momento, tentará realizar suas expressões sinceras de intenção, essas expressões nos fornecerão um meio peculiar de acesso ao seu comportamento futuro. Podemos agora, com efeito, argumentar contra o que ele pretende fazer. Como Anscombe demonstrou, é precisamente a possibilidade de “argumentar contra” que é a marca distintiva não apenas das intenções para o futuro, mas também da ação intencional.⁶⁷ Nós podemos mudar o comportamento de uma pessoa persuadindo-a a alterar suas declarações de intenção, e ela vai mudá-las na medida em que for racional e que nossas razões forem boas. Assim, temos um meio direto de acesso, através da razão, àquele núcleo de atividade que é a fonte do seu comportamento. Quando este meio de acesso falha – ou porque o agente é incapaz de aceitar razões (caso de irracionalidade), ou porque a conexão factual entre a declaração e o desempenho é rompida (caso de insanidade) – não temos nenhuma maneira de lidar com a pessoa, exceto através das manipulações da ciência preditiva. O agente tornou-se paciente.

Supondo que alguém expresse intenções, nos permitimos confiar em sua palavra, tanto agora como no futuro. Mais uma vez, o estamos responsabilizando – desta vez por seus atos. Segue-se que as razões dadas para mudar o que ele diz também mudarão o que ele faz, e a linguagem se torna um meio de acesso tanto ao seu presente estado mental quanto à sua atividade futura. Nossa atitude em relação a ele pode agora destacá-lo como o ponto focal de uma rede de intenções, como um agente capaz de se comprometer com o seu futuro, e assumindo a responsabilidade por seu passado, como uma criatura com uma perene “autoidentidade”. Diante de tal ser, posso razoavelmente sentir gratidão e ressentimento, admiração e raiva. Ele é o objeto possível de toda uma variedade de respostas “interpessoais”, através das quais nossas vidas como seres morais são principalmente realizadas.

Quando estou interessado em alguém como pessoa, então suas próprias concepções, suas razões para a ação e suas declarações de vontade são de

extrema importância para mim. Na tentativa de mudar sua conduta, eu procuro antes de tudo mudar *estas coisas*, e aceito que ele, por sua vez, possa ter razão. Se eu não estiver interessado nele como pessoa, no entanto; se, para mim, ele é um mero objeto humano que, para o bem ou para o mal, jaz em meu caminho, não terei nenhuma consideração especial por suas razões e decisões. Se eu tentar mudar seu comportamento, eu devo (se eu for racional) tomar o caminho mais eficiente. Por exemplo, se uma droga é mais eficaz do que o cansativo processo de persuasão, vou usar uma droga. Tudo depende da base disponível para a previsão. Para colocar na linguagem que Kant tornou famosa: eu vou tratá-lo como um meio, e não como um fim. Pois seus fins, suas razões, não têm mais soberania para ditar as maneiras com que eu ajo em relação a ele. Eu estou alienado dele como um agente racional, e não me importo se ele está alienado de mim.

Assim como podemos tomar uma atitude com outra pessoa que não envolva dar prioridade especial às suas atribuições individuais, podemos tomar essa mesma atitude com nosso próprio “eu” futuro. Eu posso deixar de considerar minhas próprias considerações sobre o futuro como tendo qualquer autoridade especial na determinação de como as coisas serão. Nesse caso, eu não posso dizer realmente que tenho intenções: todas as minhas declarações sobre o futuro se tornam previsões ao invés de decisões. Elas se baseiam na, e são refutáveis pela, evidência disponível. E é assim que *eu* as considero. Mas se eu não tenho intenções para o futuro, parece que a minha atitude para com o meu passado deve ser semelhantemente indiferente. Pois como eu posso assumir a responsabilidade por qualquer coisa se eu não tenho nenhuma intenção de consertá-la, nem nenhum sentido de que procedeu de qualquer atividade planejada originada em mim? Atitudes como remorso, autocomplacência e orgulho não se tornam apenas irracionais, mas impossíveis. Dificilmente é desejável ser assim, pois, como vou defender no Capítulo 11, esta erosão constante da vontade priva-nos da própria capacidade de valorizar o que possuímos atualmente. E como se pode desejar racionalmente um estado em que algo não pode ser desejável quando obtido? Parece, então, que não podemos, de forma consistente com a nossa natureza racional, rejeitar os hábitos de autoatribuição que estão consagrados nas regras de autoridade da primeira-pessoa. O resultado da discussão acima é o seguinte:

1. Não pode haver uso verdadeiro da linguagem sem os privilégios do caso em primeira-pessoa.
2. Em virtude do privilégio da primeira pessoa, um homem torna-se não apenas um ser racional, mas também um agente racional, cujo comportamento é alterado quando lhe oferecem razões para a ação (desde que as razões sejam boas, e ele seja racional).
3. Por conseguinte, há uma prática pública, entre seres autoconscientes, de dar e receber razões, que o agente incorpora em sua própria concepção do que é e faz. Ele se vê como um agente entre muitos, responsável por suas ações e convidado a agir por razões que também possam justificar sua conduta. Ele *trata a si mesmo* como pessoa, e exige que os outros o façam, que significa aceitar suas razões e suas autoconfissões – seu “consentimento” – como a principal via para sua conduta e emoções. É sobre nessa prática pública de dar e receber razões – que poderíamos ser chamar (no espírito de Oakeshott)⁶⁸ de conversa moral – que nossas formas de lidar com as pessoas estão fundadas.

O mundo contém, então, uma classe de entidades a que nós mesmos pertencemos, e que são os possíveis objetos de um complicado padrão de resposta. Elas podem ser persuadidas, educadas e criticadas; podem ser atendidas em igualdade de condições; e cada uma possui uma “esfera de responsabilidade”, dentro da qual é responsável por aquilo que ocorre. Vou usar o termo “responsabilidade” para indicar o fato de que um ser racional é tanto responsável quanto persuasível. Eu vou ignorar as complexidades que seriam necessárias para demonstrar – o que eu acredito, no entanto, ser verdade – que essa idéia é a raiz das concepções morais e legais de responsabilidade.⁶⁹ Também vou ignorar os argumentos que dizem que para o conceito de liberdade ter qualquer significado real, deve ser explicado em função da responsabilidade. No que se segue, no entanto, vou usar muitas vezes a palavra “liberdade”: ela vividamente capta o fato de que *pensamos sobre* o ser responsável e *respondemos* a ele de maneiras que o distinguem do resto da natureza, e que o coroam com um halo metafísico. Ressentimento, raiva, admiração e estima – todos atribuem “liberdade” a seu objeto. Na verdade, em relação ao ser livre, podemos sentir respostas que nunca sentiríamos, salvo pela imaginação antropomórfica, em relação aos

animais. O conceito de “pessoa” é usado para destacar os objetos dessas respostas e outras similares.

“Pessoa” não denota um tipo funcional, uma vez que não existe um conjunto especificável de propósitos que orienta e limita o emprego deste conceito. Também não denota uma espécie natural, apesar de todas as pessoas terrenas serem, de fato, membros da espécie natural “ser humano”. A pessoa entra em nosso *Lebenswelt* como o *alvo das respostas interpessoais*. Uma descrição científica de tribo pode muito bem prescindir de tal idéia, assim como a descrição científica da mesa dispensa a idéia de cor. Mas isso não altera o fato de que percebemos o mundo em termos pessoais, e que nossa felicidade depende totalmente disso. Claro, eu disse pouco sobre as muitas respostas de que as pessoas são alvo. Basta dizer que são tão abrangentes quanto a idéia de responsabilidade – como a idéia de que um ser pode ser responsável por algo dito ou feito. Como veremos, elas incluem muitas emoções que podemos, em nossa generosidade natural em relação à criação, instintivamente imaginar que compartilhamos com os animais.

A “atitude interpessoal” lança, no entanto, uma estranha sombra metafísica, que aparece em todos os nossos pensamentos sobre o outro, e que gera a idéia de uma individualidade completamente irrefutável. Como resultado do hábito de autorreferência, e do uso autoritário do “eu”, instintivamente acredito que estou usando o termo para me referir, não a este animal de cujos lábios minha voz emerge, mas a outra coisa. Eu sou eu mesmo, e o que eu sou essencialmente, conforme acredito, é o indivíduo que eu sou. É fácil detectar a ilusão *gramatical* nessa idéia – a ilusão de que o pronome “eu”⁷⁰ refere-se a uma “individualidade” que é “minha” – mas não é mera ilusão gramatical que nos leva a subscrevê-la. (Na verdade, é nos falantes de línguas latinas e eslavas que essa ilusão teve seu efeito mais devastador, já que para essas pessoas o pronome reflexivo é metafisicamente inocente.) A idéia é, de fato, um irresistível subproduto da compreensão diária da ação racional. Como Kant mostrou de forma bastante perspicaz, é uma “idéia da razão”, gerada automaticamente por nossa necessidade de constantemente transcender os limites do pensamento legitimado.⁷¹ Porque o “eu” parece transparente para si mesmo, completamente desvelado a si mesmo, e porque todos os meus projetos, todos os meus direitos e responsabilidades, e todas as minhas crenças e

sentimentos são atribuídas a essa coisa, surge irresistivelmente a idéia de que eu sou, essencialmente, esse eu que conhece a si mesmo, este sujeito que se esconde dentro, atrás ou além do organismo, mas que não pode ser idêntico com o organismo pela simples razão de que os estados corporais e a substância deste organismo permanecem obscuros para mim, enquanto minha vida mental é completa e totalmente conhecida.

Além disso, é como se me fosse apresentado, na minha experiência interior, um exemplo de individualidade pura que é tanto mais imediata e mais metafisicamente firme até mesmo do que a apresentada pelo organismo animal. O eu não pode ser dividido, nem pode ser constituído de qualquer outra forma a partir de outros indivíduos. Isso é mostrado de maneira bastante clara nos casos de dupla personalidade, que rapidamente obrigam-nos a falar não de um eu composto de várias partes, mas ou de um único eu em um estado de perturbação, ou de uma pluralidade de eus encarcerados um único invólucro animal.⁷² O eu é um átomo puro, cuja existência individual me é totalmente familiar, uma vez que em nenhum momento eu tenho que descobrir nada sobre ele para conhecê-lo como ele é. Foi de tais pensamentos que nasceu a idéia de Leibniz da mônada – a substância anímica que é o único indivíduo verdadeiro, e que nunca poderia ser dividida ou destruída.

Mais ainda; este eu é uma coisa ativa. Sou *eu* quem toma decisões, com base em argumentos e interesses que são também *meus*. Parece, portanto, que a ação brota de *mim*, e não do corpo através do qual eu ajo – pois *ele* não ouve razões mais do que um carro ou uma vaca. Assim, junto com a idéia metafísica do indivíduo como o verdadeiro *locus* da minha individualidade, vem a idéia de vontade e sua liberdade. Eu sou essencialmente um sujeito livre, cuja individualidade e liberdade são aspectos complementares de uma única condição.

Essas idéias tiveram uma história distinta, começando em Kant, passando por Fichte, Hegel e Schopenhauer, até Heidegger e Sartre. Nenhuma discussão posterior foi além da brilhante exposição de Kant, em que ele mostra que tal imagem metafísica está implícita não só no nosso conhecimento de primeira-pessoa, mas também em todos os nossos pensamentos morais. Assim como Descartes tentou proporcionar um fundamento metafísico para o conhecimento em primeira-pessoa ao

postular a existência de um indivíduo imaterial e indivisível – talvez até mesmo indestrutível –, Kant (que absolutamente rejeitou o raciocínio de Descartes) tentou fornecer um fundamento metafísico para a visão em primeira-pessoa da ação ao postular a existência de um “eu transcendental” cuja liberdade está além do alcance das leis da natureza. Como Kant reconheceu, essa idéia está cheia de dificuldades insuperáveis. Como, por exemplo, esse eu transcendental pode agir no mundo empírico, que é a sua única esfera de ação? Como uma liberdade transcendental pode lidar com as responsabilidades “imanentes” com que, através de nossa presença física em um mundo físico, estamos sobrecarregados por todos os lados? Assim como o ego cartesiano se mostra impotente para explicar o autoconhecimento que supostamente justifica a sua introdução, o mesmo acontece com o eu transcendental, que se mostra incapaz de justificar a razão prática que nos leva de forma indelével a imaginar sua existência.

Devemos aprender algo com Kant. O eu transcendental é uma idéia inevitável. Nossa autoimagem como seres racionais inflige essa idéia em nós. Ao mesmo tempo, a idéia é impotente para resolver as ansiedades metafísicas que nos levam a invocá-la, ou para nos mostrar o que a liberdade humana pode realmente querer dizer. Devemos olhar para a questão assim: somos animais, e nossa individualidade não está mais assegurada do que a dos animais. Também não estamos fora da natureza, nem possuímos qualquer tipo de liberdade dos laços de causalidade negada aos animais. No entanto, a linguagem nos impõe duas idéias indispensáveis, a de autorreferência, que lança a sombra do eu metafísico, e a de responsabilidade, que lança a sombra da liberdade metafísica. Podemos tentar justificar essas sombras, para defender a crença de que *elas* são o que *nós* realmente somos – e o primeiro passo para isso é defender (com Kant e Sartre) que as duas sombras são realmente uma e a mesma coisa, que eu *sou* minha liberdade, algo como este pedaço de cera é a cera que o compõe. Alternativamente, podemos permanecer céticos, como farei neste trabalho, e tratar essas sombras como nada mais do que sombras. Elas nos acompanham a todos os lugares, e a ausência delas seria de fato uma tragédia terrível, muito pior do que a perda de uma sombra real (embora isso, como von Chamisso mostra na história de *Peter Schlemihl*, também seja bastante ruim), mas elas têm apenas uma existência ilusória. Essas sombras têm grande alcance, e determinam nossas atitudes interpessoais de

inúmeras maneiras. Elas fornecem o foco de muitas coisas que são extremamente reais na existência humana – incluindo amor, saudade e desejo – enquanto permanecem irrealis. Através de sua própria irrealidade, prometem trair os anseios que norteiam sempre e a qualquer momento. Pouca coisa é mais terrível do que a descoberta de que seu amado não é um ser transcendental – que, mesmo no que mais importa, ele possa ser superado.

Nossos pensamentos a respeito do “eu”, e nossos pensamentos a respeito dos “eus” alheios, contêm, com isso, uma nova idéia de unidade além e acima da idéia de individualidade animal. Esta unidade é imediatamente dada na experiência presente. Supomos que ela se estique inquebrável ao longo do tempo, uma vez que o próprio processo pelo qual o agente racional assume a responsabilidade pelo seu passado e futuro parece gravar um vínculo indissolúvel de unidade entre eles. Talvez não haja necessidade metafísica subjacente à idéia de uma ação responsável. Somos, como Strindberg expressou, “conglomerados de um estágio anterior da civilização e um presente, sucatas de livros e jornais, pedaços de humanidade, farrapos arrancados de roupas de férias que se desintegraram e viraram trapos – exatamente como a alma é costurada” (Prefácio de *Miss Julie*). Nossos projetos e resoluções não *precisam* ter o tipo de coerência implícito na idéia de um “eu” duradouro. Também foi dito que não há absurdo lógico na idéia de uma fragmentação temporal completa do “eu” ao longo do tempo,⁷³ um prazo constante do sujeito e seus motivos. Nesse caso, sugere-se, seria absurdo responsabilizar meu eu presente por algo que este corpo, sob algum governo anterior, tenha feito. (A analogia com a mudança de governos pode nos dar a melhor forma de compreender a nossa situação.) Não obstante, existe um *ideal* de integridade pessoal que nos obriga a garantir a continuidade entre passado, presente e futuro. Sem essa integridade, a conversação moral a que me referi fica comprometida, assim como nossa existência pessoal. Em todas as nossas relações interpessoais, portanto, nós nos obrigamos a um ideal de “ação integral”, que é para ser algo mais do que uma mera unidade animal – algo santificado dentro da, e gerado pela, perspectiva de primeira-pessoa do agente. É essa idéia de individualidade que serve para concentrar nossas emoções mais “sinceras”, e que eu considerarei mais adiante no Capítulo 5.

Esses pensamentos da primeira-pessoa podem, como já disse, ser ilusões. Mas eles são (imitando Leibniz) ilusões “bem fundamentadas”, que só podemos expor como tais do ponto de vista da terceira-pessoa, e nunca a partir da absorção inalienada da perspectiva da primeira-pessoa, que é a condição natural do agente racional. As pessoas são caracterizadas por um ponto de vista subjetivo, e também pela responsabilidade individual. Mas, desde que não saiam desse ponto de vista ou deixem de responder espontaneamente à demanda de ser completamente responsáveis por aquilo que fazem, elas não podem renunciar à ilusão transcendental que as inspira. Elas se vêem como indivíduos unos, puros, paraísos de possibilidades, localizados fora dos limites da causalidade natural, capazes de agir livremente e integralmente, de modo a serem responsáveis pela ação presente em qualquer tempo futuro. Esta imagem pode não ter nenhum fundamento metafísico. Mas é ressurgente em nossa consciência, e em nenhuma outra circunstância é mais dominante do que nos arrebatamentos do desejo sexual.

CAPÍTULO 4

DESEJO

Pode parecer estranho dizer que um animal pode sentir impulsos sexuais, e não ficar excitado sexualmente. Mas isso é em grande parte porque vemos nos estados mentais dos animais aquelas disposições sociais complexas que geram as nossas ações. Vemos a agressividade do touro como uma espécie de irascibilidade, embora seja evidente que a raiva – a disposição de cobrar a retribuição para uma injustiça – é uma emoção que nenhum touro pode sentir. Nenhum touro possui o conceito fundamental (o de justiça) sobre o qual a raiva é fundada. A raiva pode ser sentida apenas por pessoas, de outras pessoas, ou de coisas consideradas como pessoas. De modo semelhante, podemos ver a excitação de um cão como uma espécie de luxúria, ou o ritual de acasalamento de um pássaro como uma espécie de namoro, mesmo que não haja nenhuma possibilidade de atribuir a tais criaturas o equipamento mental que justificaria uma descrição tão densa do seu comportamento. Para aqueles filósofos – como Mary Midgley⁷⁴ – que repetem que temos de olhar para as semelhanças, eu digo que temos de olhar para as diferenças. E o lugar onde essas diferenças são mais reveladoras é na esfera da existência pessoal e interpessoal, onde os animais inferiores não podem invadir. Mesmo a descrição dos animais de pastoreio como “sociais”, na medida em que implica certa concepção do “eu” e do “outro” através da qual as relações são mediadas, é uma falsa designação de seu comportamento. É óbvio que a organização de um clã de gorilas pareça social; mas onde estão as leis e instituições, as adjudicações, a alienação de direitos, privilégios e deveres que compõem a consciência social do homem? Sem a racionalidade, tais coisas nunca poderiam existir, e mesmo que um macaco pareça possuí-las, ele apenas as está imitando. Da mesma forma, todas essas atitudes que envolvem uma “retroalimentação” da atividade social na experiência individual, que criam o nosso senso do “eu”, estão além da competência do gorila – incluindo o desejo sexual.

Referi-me no último capítulo a um par de atributos que penso estarem estreitamente relacionados, e são particulares às pessoas: a perspectiva da

primeira-pessoa e a responsabilidade. Cada um teve muitos nomes na história da filosofia, e cada nome reflete uma ambição teórica diferente, uma maneira diferente, mas geralmente igualmente ousada e tendenciosa, de deduzir a partir da linguagem autorreferencial uma teoria metafísica do agente humano. O ego cartesiano, a apercepção de Leibniz, a “unidade transcendental da consciência” e o “eu transcendental” kantiano, o *Fürsichsein* hegeliano, e o sartreano “pour-soi” – são todas maneiras diferentes de descrever e desenvolver o fato de que eu posso atribuir aos meus estados mentais atuais algum tipo de autoridade epistemológica sobre mim mesmo.

Uma consequência dessa autoridade – uma teoria que apresentei no Capítulo 3 e no Apêndice 1 – é que podemos, em geral, fazer a distinção entre ser e parecer. Sobre algumas coisas – aparências – temos o privilégio epistemológico: elas são imunes a certos tipos de erro. Sobre outras coisas – seres – não temos esse privilégio. A distinção não existe dentro da esfera da consciência da primeira-pessoa. Meus estados mentais atuais são como parecem (ou, se não forem, isso é algo que requer um tipo muito especial de explicação, como a proposta por Freud – uma explicação que preserve minha “imunidade contra o erro”). Também faz parte da autoconsciência estar ciente da distinção genérica, para reconhecer que, sempre que temos de *descobrir* a verdade presente, a verdade não é “parte de nós mesmos”. Em cada ponto da minha existência, eu sou capaz de propor uma distinção entre como as coisas me parecem e como elas são. Ao fazer esta distinção, estou identificando dentro de mim uma *perspectiva* sobre o mundo, e a estou identificando como o minha.

O mesmo acontece com você. Eu não posso considerá-lo uma pessoa sem também atribuir-lhe tal perspectiva, e uma consciência dessa perspectiva como sua. Além disso, sua perspectiva tem um papel crucial na mediação das nossas relações. É através *dela* que eu me aproximo de você, esperando cooperar ajustando como o mundo *lhe* parece: esse é o passo crucial na concessão de razão, e, como argumentei no Capítulo 3, é o elemento que transforma as nossas respostas ao outro de reação animal a compreensão interpessoal. Pois ele fornece a base para todas essas concepções – como responsabilidade, livre-arbítrio, direito, dever e valor – através das quais os seres humanos percebem e agem um em relação ao outro.

Assim, as pessoas também se distinguem do resto da natureza pelo fato de sua responsabilidade. Elas não só mudam o mundo, como podem ser premiadas ou criticadas por fazê-lo. Esta característica das pessoas está intimamente ligada à sua racionalidade: com o fato de que sabem *por que* fazem as coisas, e que não precisam de nada mais substancial do que uma razão para serem dissuadidas ou persuadidas. Elas podem decidir fazer as coisas, e essas coisas, que mostram “como elas são decididas”, também são coisas presas a elas e para quem devem responder no fórum da conversa moral que os seres racionais criam espontaneamente entre si. (Assim, somos culpados não só por nossas ações intencionais, mas pelas coisas que resultam da nossa negligência, ou por qualquer outra coisa que mostre um defeito de caráter que podemos, em algum momento, ser convencidos a mudar.)

Há muitas razões, algumas das quais já descritas, para acreditar que a perspectiva da primeira-pessoa e a responsabilidade estejam sistematicamente ligadas. E há muitas interpretações metafísicas que tentam identificá-las – geralmente através de alguma variante da idéia de Kant de que o “eu transcendental” também é “transcendentalmente livre”. Tratarei dessas teorias mais tarde, uma vez que elas tentam apreender e solidificar uma sombra metafísica dominante. Essa sombra encontra-se em toda a nossa perspectiva interior, e também atravessa o campo do desejo sexual.

A perspectiva de primeira-pessoa e a excitação

Na excitação sexual, o outro me parece não apenas como algo afetado por mim, mas como uma perspectiva sobre mim. Eu sou algo *para* ele, e ele para mim, e esse pensamento é parte da fundação do que eu sinto. Mas é preciso distinguir dois casos. Pode ser que alguma parte de mim, alguma qualidade minha, ou algum aspecto meu apareça em sua perspectiva. Ou pode ser que eu apareça. Minha mão, meu braço, ou mesmo todo o meu corpo podem aparecer-lhe de forma visível ou tátil, e ainda assim eu não apareço para ele, porque ele não ligou esta aparência a uma pessoa em particular – a um sujeito determinado, como ele mesmo. Suponha que você acorde ao lado de um corpo estranho. Você o sente, vê sua forma, ouve sua respiração, mas por um bom tempo não é ninguém em particular para você, nem mesmo a pessoa a que esse corpo pertence. Pode começar a exhibir as

mudanças físicas que indicam excitação; e ao mesmo tempo você pode não saber quem está sendo excitado – você não atribui esta excitação a nenhuma pessoa em particular. E quando você vê este corpo como uma pessoa em particular (você pode até se lembrar de que pessoa), há uma súbita e esmagadora mudança. Só então é que esta excitação tem significado *para* você, pois só assim é que se torna possível responder a ele como outra pessoa. Agora você está vendo a condição do corpo como expressão de uma perspectiva particular, e você pode procurar ser um objeto dentro dessa perspectiva, e o recipiente de gestos que são expressivos de outro “eu”.

Na peça *Bent* de Martin Sherman, dois homens confinados em um campo de concentração nazista estão carregando pedras, em um ritual cansativo, sob o olhar dos guardas. Eles não podem se tocar ou ser vistos se comunicando. Mas eles são ordenados a prestar continência de tempos em tempos a algumas jardas de distância. Um deles, olhando à sua frente, começa a descrever para o outro um ato imaginário de amor entre eles, representando os abraços que daria – se pudesse – em seu companheiro, e evocando a excitação mais apaixonada. Desta forma, de forma patética, mas convincente, os dois prisioneiros consumam seu desejo. A chave para sua emoção reside na capacidade de representação. Cada homem, através de suas palavras, é capaz de representar a si mesmo na consciência do outro, como uma “consciência representada”, centrada na perspectiva do outro. O desejo que eles experimentam não pode ser separado de sua compreensão mútua, e cada um figura na perspectiva do outro não apenas como um corpo, mas como a encarnação de outro ponto de vista. Assim, excitação sexual e desejo sexual podem existir e ser consumados, desde que haja a interação recíproca adequada entre duas perspectivas encarnadas da primeira-pessoa. A encarnação é necessária, mas não o contato corporal. Nem é o contato corporal contato suficiente. Suponha que dois corpos deitados dormindo em contato passem por todas essas transformações físicas que são característicos do “sonho molhado”: este não é caso de excitação nem de desejo. O que faria um dos dois casos é o caráter do *sonho*, e o papel desempenhado dentro do sonho pela presença encarnada do outro. Claro, não poderia haver desejo entre duas mentes desencarnadas: o desejo requer pensamentos do corpo, e de si mesmo e do outro como criaturas vivas e encarnadas. O desejo é completamente saturado, por assim dizer, pela *vida*. Mas a vida não seria nada para nós sem a perspectiva que nos leva a

refletir sobre isso. E o desejo sexual, que expressa vida, também nos obriga a refletir sobre a vida, e tomar uma parte autoconsciente em seu drama.

É em parte por força da proeminência da perspectiva da primeira-pessoa, como um componente no sujeito e no objeto da excitação, que o desejo adquire o seu caráter “comprometedor”. Eu não posso experimentar a excitação sem querer aparecer de determinada forma na perspectiva do outro. E a premonição da excitação está presente no primeiro impulso do desejo. O olhar do desejo projeta a existência de uma pessoa na consciência do outro. E este olhar é comprometedor, pois busca uma resposta de um ser livre, que pode sustentá-lo indignado, ou que pode devolver um olhar. E devolver o olhar é aquiescer. O olhar pede a *você* que responda para *mim*. Eu sou inevitavelmente responsabilizado por isso, e embora possa me desculpar por conta da força da minha paixão, a última coisa que eu quero é que você leve a sério essa desculpa, que me veja subjugado pelo desejo como por uma força estranha, ao invés de andar em sua direção triunfante sobre uma torrente de sentimentos que eu também controlo. Minha própria ambição em relação a você me faz “assumir responsabilidade” pelo meu desejo, e a torná-lo parte de mim. Então, vemos – o que também podemos ver por todo o reino da emoção interpessoal – que a perspectiva da primeira-pessoa entra na intencionalidade de um sentimento fazendo o sujeito responsável pelo que sente. Tão logo sofro de uma emoção interpessoal desse tipo, minhas responsabilidades se envolvem. Não importa que a emoção não seja algo que eu *faço* – o que importa é apenas que tenha o tipo de intencionalidade interpessoal que me leva a “ter propósitos em relação a” outrem.

Revelação involuntária

Nossa existência como seres responsáveis está intimamente ligada com nossa capacidade de formar intenções – com o que os filósofos por vezes chamam de “vontade”. E pode-se pensar que esse fato basta para explicar todo o caráter “comprometedor” e envolvente do desejo sexual. O desejo se expressa por padrões de atividade deliberada, pelos quais podemos ser premiados ou criticados. No entanto, apesar de ser, naturalmente, uma parte da verdade, seria errado pensar que a atividade voluntária tem aqui o tipo de importância suprema que tem em outras esferas da comunicação interpessoal, ou que o que não é voluntária é, em certo sentido, apenas uma

expressão secundária e derivada do eu. Pelo contrário, só podemos entender o desejo sexual se reconhecermos a importância central do aspecto involuntário do comportamento humano, tanto como uma expressão de nossos estados mentais como um momento crucial no que chamo de “encarnação” do sujeito.⁷⁵ É uma consequência infeliz da tentativa filosófica para conectar o “eu” com a “vontade” – ou com sua liberdade – que muitas vezes não se viu a conexão entre o eu e o que *não* é voluntário, uma conexão que é, de fato, igualmente constitutiva de nossa natureza. Assim, um filósofo – no que talvez seja o restabelecimento recente mais profundo da tese da centralidade da vontade – defendeu que a “ação corporal é *por excelência* um fenômeno do ego”, pois é através da ação que “um homem pode sentir que ele próprio, como uma entidade distinta está... fazendo com que sua presença seja sentida no mundo”. Dessa forma, um homem pode “legitimamente sentir que está representado neste evento – diferente de seus suores e rubores, e até mesmo de seu riso”. Pelo contrário, no entanto, nunca um homem é tão representado à perspectiva de outro como quando fica envergonhado ou ri. A expressão em um rosto é amplamente determinada por movimentos involuntários; e ainda assim é a imagem viva da perspectiva de que “se esgueira” dele, sendo então a imagem verdadeira e dominante do “eu”. Seus olhares, sorrisos e rubores são as marcas involuntárias de uma percepção autoconsciente. Eles revelam a perspectiva do outro, em parte porque ele não os controla totalmente, e nós o desejamos através deles precisamente quando seus movimentos são mais involuntários – como no fechamento dos olhos e na abertura da boca no beijo apaixonado.

Aqui devemos notar um fato peculiar: há movimentos que são *essencialmente* involuntários, mas estão reservados às pessoas – a criaturas com uma perspectiva autoconsciente. Sorrisos e rubores são os dois exemplos mais proeminentes. Milton coloca o ponto finamente in *Paraíso Perdido*:

pois os sorrisos da Razão fluem,
Aos brutos negados, e do amor alimento.⁷⁶

Esses movimentos fisionômicos devem sua rica intencionalidade a este caráter involuntário, pois é isso o que sugere que mostram o outro “como ele realmente é”. Consequentemente, eles se tornam o pivô e o foco das

nossas respostas interpessoais, e não menos do desejo sexual. O sorriso voluntário não é um sorriso em absoluto, mas uma espécie de careta que, embora possa ter suas próprias espécies de sinceridade – como no sorriso da realza, que funciona como um tipo de serviço pago à boa vontade – não é estimado como uma expressão da alma. Pelo contrário, é percebido como uma máscara, que oculta o “ser real” da pessoa que o usa. O sorriso deve ser entendido como uma resposta a outra pessoa, a um pensamento ou percepção da sua presença, e tem sua própria intencionalidade. Sorrir é sorrir *para* alguém ou alguma coisa, e, portanto, quando vemos alguém sorrindo na rua pensamos que ele está “sorrindo para si mesmo”, o que significa que existe algum objeto escondido em seu pensamento e sentimento presentes. O sorriso de amor é uma espécie de reconhecimento e aceitação íntimos da presença do outro – um reconhecimento involuntário de que sua existência lhe dá prazer. O sorriso da amada não é de carne, mas uma espécie de estase no movimento da carne. É um paradigma da “encarnação”: do outro *feito* carne, e transformando, assim, a carne de que é feito. Dessa forma, o sorriso de Beatriz transmite sua realidade espiritual; Dante deve se fortalecer para suportá-lo, pois olhar para ele é olhar para o sol (*Paraíso*, XXIII, 47-8):

tu já viste tantas coisas, que forte
te tornaste para meu sorriso suportar.⁷⁷

É o sorriso de Beatriz que chama o poeta de volta a seu propósito celestial, e quando Beatriz o deixa com um sorriso, ela dá lugar a Maria, que aparece num mesmo sorriso duradouro (*Paraíso*, XXXI, 92, e 133-5). O simbolismo de Dante não é forçado; pelo contrário, ele apreende o local exato do sorriso na percepção de uma pessoa amada.

Um elemento ainda mais interessante (embora cada vez mais raro) no drama sexual é o rubor. Isso também está fora do alcance da mentalidade animal. Charles Darwin escreveu⁷⁸ que “o rubor é a mais peculiar e mais humana de todas as expressões. Os macacos ficam vermelhos de paixão, mas exigir-se-ia uma quantidade esmagadora de evidências para nos fazer acreditar que qualquer animal possa corar”. Por que esmagadora? A resposta é óbvia: não há evidência que se refira apenas à mudança do semblante do animal que seja suficiente. A evidência teria que nos persuadir a rever nossa descrição da mentalidade do animal, de modo a abrir espaço

para embaraço, vergonha, inocência, culpa e – é claro – desejo sexual. Em outras palavras, ela teria que ser suficiente para provar o animal é uma pessoa. Daí a veracidade da perspicaz observação de Christopher Ricks de que:

é [a] calma e calmante falta de vergonha nos animais que os torna uma figura tão freqüente e agradável em pinturas de nus, onde contemplam a nudez bem-humorados nua ou olham para qualquer outro lugar; em ambos os casos sem o menor constrangimento, tornando mais fácil e certo para nós olhar para o nu e para eles com a mesma equanimidade.⁷⁹

O rubor é uma resposta intimamente ligada com o nosso senso de como aparecemos na perspectiva do outro. Portanto, não é necessário que o sujeito seja observado por outro: apenas que ele próprio acredite ser avaliado e julgado por outro. O ponto é bem expressado por Mandeville (*A Fábula das Abelhas*, Observação (C)):

deixe-os falar tantas indecências quanto quiserem no quarto ao lado dessa virtuosa jovem, onde ficará certa de não ser descoberta, e ela vai ouvir, até mesmo atentamente, sem corar em absoluto, porque ela, então, não se enxerga como alguém envolvido... mas, se na mesma circunstância, ela ouvir algo sobre si mesma que pareça desgraça lá, ou qualquer outra menção, de que seja secretamente culpada, aposto de dez para um que ela vai se envergonhar e corar, mesmo sem ninguém por perto; porque ela tem o que temer, de que ela seja, ou, se tudo viesse à tona, fosse vista como alguém desprezível.

Precisamente porque envolve tais pensamentos da perspectiva do outro sobre mim, meu rubor serve como um índice crucial de mim mesmo. É uma espécie de reconhecimento involuntário de minha responsabilidade diante de você pelo que sou e sinto. O pensamento do ruborizado é: “Eu, como um ser responsável, estou representado em sua perspectiva”. É por esta razão que os rubores são índices tão importantes não só de culpa, mas também de inocência:

Como coraria, assim, sendo pega a brincar
Em plena inocência de pensar.

[Keats, “Eu estava na ponta-dos-pés”]⁸⁰

E no rubor de modéstia, o sujeito mostra-se responsável por sua própria inclinação sexual, tornando sua expressão, por assim dizer, uma questão de política, uma negociação com o outro, e não uma questão de instinto ou liberação.

Christopher Ricks argumenta, em outro contexto, que “não é só a associação óbvia do corar com a atração sexual ou a fisicalidade da sensação, mas também sua estranha relação ao involuntário que faz o rubor tão importante para a arte erótica... pois tanto o amor quanto o desejo têm

uma estranha relação com o involuntário”.⁸¹ Ricks tocou em algo que nos diz respeito com frequência no que se segue – o papel crucial da mudança involuntária como expressão e também como foco do desejo. Essa mudança deve sua natureza de condutora do desejo aos pensamentos do “eu” em que se funda. Um rubor é atraente porque serve para “encarnar” a perspectiva do outro, e ao mesmo tempo para exibir essa perspectiva como algo essencialmente sensível para mim. O rubor de Maria ao encontrar João, sendo involuntário, o impressiona pela sensação de que *ele* o convocou – que foi, em certo sentido, causado por ele, assim como causa o sorriso dela. Seu rubor é um fragmento de sua perspectiva de primeira-pessoa, invocado de quaisquer regiões cartesianas que possa por ventura habitar, e tornado visível na superfície de seu rosto. Ao corar e sorrir, o outro é revelado na vida de seu corpo. Em nossa experiência destas coisas, nossa noção de unidade animal do outro combina com nossa noção de sua unidade como uma pessoa, e nós percebemos essas duas unidades como um todo indissociável. Essa experiência, eu afirmo, é o fundamento da nossa forma de vida.

A ereção já foi chamada de “um rubor do pênis”.⁸² De certa maneira a descrição é inepta – pois o significado dos rubores depende inteiramente do fato deles se alastrarem no *rosto*. Num outro sentido, no entanto, a descrição é apropriada. Ela nos lembra que as transformações dos órgãos sexuais são excitantes apenas na medida em que são entendidas como involuntárias. Quando Santo Agostinho se queixou de que o pênis é o único órgão do corpo que parece ter uma vontade própria,⁸³ ele estava, em parte, referindo-se à natureza involuntária da ereção. Muitos dos que sofrem de impotência foram submetidos à “prótese peniana”, que lhes permite gerar uma ereção pela operação de uma discreta bomba.⁸⁴ (Talvez se deva falar aqui de uma ereção simulada, como se fala de um sorriso simulado.) Nesse caso, uma ereção não é mais uma resposta sem mediação em relação ao outro, mas um ato deliberado. Um homem *ergue* seu próprio pênis, e surge imediatamente a questão de perdas e ganhos. Vale a pena? Será que vou apreciar? Será que ela vai? Mais importante; existe um risco de ela descobrir o meu segredo? Pois uma coisa é certa: este processo artificial deve ser escondido – a minha ereção provoca a excitação dela somente enquanto ela acreditar que *ela* seja sua causa, e não eu.

Tais exemplos, apesar de ilustrarem a importância geral das transformações involuntários nas operações do desejo, desviam nossa atenção das transformações mais importantes, que ocorrem no rosto. Embora os olhares sejam normalmente voluntários, e são, em todo caso, ações – realmente “ações básicas”, no sentido de Danto⁸⁵ – também participam desse padrão de intercâmbio involuntário pelo qual uma pessoa é “revelada” em seu corpo por quem a observa. Virar meus olhos para você é de fato um ato voluntário; mas o que eu, em seguida, recebo de você não é causado por mim. Como o símbolo de toda a percepção, o olho significa aquela “transparência epistêmica”, que permite que a pessoa humana seja revelada à outra em seu corpo – “olhar para fora” de seu corpo – e, no ato da revelação, invoque a perspectiva do outro sob a forma de rubores, sorrisos ou um olhar recíproco. Michelangelo pede à sua amada que faça de seu corpo um só olho, de modo que ele possa ser totalmente transparente para si mesmo, enquanto se regozija completamente nela:

faze de meu corpo todo um único olho

E não confia na parte de mim que de ti não gosta.⁸⁶

[Soneto XXIII]

Esse anseio por transparência epistêmica envolve um desejo não de tornar todas as expressões voluntárias, mas de fazer com que os elementos voluntários e involuntários se misturem intimamente na superfície percebida do corpo. A união de perspectivas que é iniciada quando um olhar é respondido com um rubor ou um sorriso encontra realização final em olhares completamente recíprocos: a profunda atenção do “eu vendo você me vendo”, em que nenhum de nós pode se dizer agente ou paciente do que acontece:

Nossos olhares torcidos, amarrando

Nossos olhos numa dupla linha;

E entrelaçar nossas mãos, era ainda

O único meio para nos tornarmos um,

E as imagens buscadas em nossos olhos

Eram nossa única propagação.⁸⁷

Essas linhas de Donne transmitem um dos pensamentos fundamentais do desejo que, nessa presente experiência do seu corpo, eu de alguma forma apreendi sua perspectiva e a uni com a minha. As imagens que recebo em meus olhos, recebo dos seus, e aquelas dos seus olhos vêm, igualmente, dos

meus. Se há um propósito coerente aqui – um que seja capaz de cumprimento – é uma questão a que ainda voltarei.

Encarnação

Parece, então, que certas mudanças involuntárias no corpo de outra pessoa são elementos importantes na geração e direcionamento do desejo. Descrevi uma característica crucial da intencionalidade interpessoal: a disposição de encontrar as marcas da perspectiva do outro exibidas na superfície de seu corpo. Um fenomenologista pode se referir a isso como o pensamento da “encarnação” (Sartre) ou “incorporação” do outro; um hegeliano poderia descrevê-la como a percepção do “corpo como espírito” – o corpo transparente, por assim dizer, à interpretação mental. Tais descrições não acrescentam uma *teoria* genuína para o que eu indiquei. Na verdade, se as observações do Capítulo 1 estão certas, não pode haver nenhuma teoria desses dados que não corra o risco de aboli-las – o risco de substituir os conceitos através dos quais experimentamos o mundo pelas idéias mais robustas que os irão explicar. A dificuldade que nos aparece agora é a de “ficar na superfície”, por assim dizer: dar uma descrição do desejo sexual que seja suficientemente rasa para captar *o que é desejado* pelo sujeito. Para alcançar este resultado, será necessário nos abstermos da teoria (de qualquer tentativa de explicar a causalidade do que é descrito) pelo maior tempo possível. No Capítulo 7 vou enfrentar certas questões que já podem ter ocorrido ao leitor, a fim de mostrar os erros que surgem neste assunto quando o método científico é invocado prematuramente.

A encarnação humana não é uma característica necessária das pessoas – pois há pessoas sem corpos humanos e sem identidade corporal de qualquer tipo, tais como empresas comerciais identificáveis apenas por seus documentos. (Ironicamente, essas pessoas incorpóreas são chamadas de “corporações” pela lei.) No entanto, se há pessoas em absoluto, é necessário que haja pessoas encarnadas. Pois como podemos identificar a ação e a responsabilidade que atribuem a empresas se não pudermos identificar as ações físicas das pessoas encarnadas que as representam? Além disso, a encarnação é uma propriedade essencial de tudo o que a possui – uma propriedade que uma pessoa não pode deixar de ter sem também deixar de ser. Na verdade, é possível argumentar que, do ponto de vista material

(científico), uma pessoa é *idêntica* ao seu corpo.⁸⁸ Todas essas características que constituem sua existência pessoal – ação, pensamento, fala e resposta – são redescritas pelos cientistas como estados, movimentos e mudanças no corpo e no cérebro. Qualquer metafísica tolerável da pessoa humana deve levar a sério a sugestão de que, por todos os nossos padrões normais de identidade, a “substância” a partir da qual pensamento e ação humanos emanam e a que devem ser atribuídos é o corpo humano. Do ponto de vista da compreensão *material* – a compreensão da estrutura objetiva e da causalidade dos eventos – o eu e o corpo são uma e mesma coisa.

Do ponto de vista da compreensão intencional, no entanto, esta identidade parece fugir de nosso alcance. Identifico-me constantemente sem referência a meu corpo, e de maneiras que parecem excluí-lo. Além disso, eu sempre reajo a você como se você não fosse seu corpo, mas em certo sentido, como se você operasse *através* de seu corpo, que é um *instrumento* de seu sofrimento e vontade. Surge, em nossas transações mútuas, a impressão inevitável de que cada um de nós tem um centro de existência que não é o corpo, mas o eu. Ao mesmo tempo, você é cognoscível a mim somente *através* de seu corpo e seus efeitos, e quando eu me dirijo a você, eu me dirijo diretamente e sem hesitação a *ele*.

Em consequência, nossa experiência de encarnação é incipientemente dualista. Em um estudo valioso, Helmuth Plessner defende que minha relação com meu corpo é ao mesmo tempo instrumental e constitutiva: Eu *tenho* o meu corpo, mas eu também *sou* o meu corpo.⁸⁹ Como resultado, eu vivo em um estado de tensão no que diz respeito à minha existência física, sendo ao mesmo tempo total e completamente ligado a ela.

A encarnação é um conceito de compreensão intencional; expressa uma característica do mundo humano que imediatamente reconhecemos e respondemos, e todas as nossas referências um do outro são também, direta ou indiretamente, referências à encarnação. É duvidoso, porém, que qualquer idéia equivalente possa figurar na compreensão *material* de nossa condição. Uma ciência do homem referir-se-ia ao corpo humano como um organismo biológico particular. E muitas vezes precisamos ver nossos corpos dessa forma – quando feridos, digamos, quando especulamos sobre dieta e exercício, ou como parte de nossa contemplação da morte. Mas, ao

fazê-lo, nos tornamos alienados de nossa carne, que deixa de aparecer para nós como algo saturado com uma perspectiva de primeira-pessoa. Há uma tensão entre a compreensão científica do corpo humano e o entendimento intencional de encarnação, que endossa a tensão imediata contida na própria experiência da encarnação. Sentimos que estamos “em casa” em nossos corpos, mas apenas porquetemos a contínua suspeita de que poderíamos estar em algum outro lugar.

A idéia de encarnação nos ajuda a entender por que transformações involuntárias – “expressões” – têm uma função tão importante na mediação de nossas atitudes interpessoais. Sorrir, corar, rir e chorar; é precisamente a minha perda de controle sobre o meu corpo, e seu controle sobre mim, que criam a experiência imediata de uma pessoa encarnada. O corpo cessa, nesses momentos, de ser um *instrumento*, e reafirma seus direitos naturais como pessoa. Em tais expressões, o rosto não funciona apenas como uma parte do corpo, mas como a pessoa inteira: o eu se espalha em toda a sua superfície, e é “feito carne”.

Schopenhauer – cujo ponto de vista sobre estas questões é um bom exemplo do caos que se segue da tentativa prematura de explicá-los – diz que o rosto é o menos importante de todos os índices de beleza, uma vez que é o menos relevante para a função reprodutiva que subjaz e explica o desejo.⁹⁰ Isso é quase o inverso da verdade. Apesar de uma cara bonita dificilmente superar um corpo deformado ou mutilado no despertar do interesse sexual, é bem sabido que um rosto bonito pode compensar muita feiúra corporal. (Considere a aleijada *femme fatale*, Signora Neroni, brilhantemente representada por Trollope em *As Torres de Barchester*, ou os olhos da cobra Serpentina em *O Vaso de Ouro*, de Hoffman.) Um corpo bonito, no entanto, sempre vai ser tornado repulsivo por uma cara feia, e certamente nunca compensará isso. É no rosto que a nossa vida é revelada – e revelada precisamente no que é mais involuntário. Além disso, sendo a beleza facial em grande parte uma questão de expressão, sua atratividade é a atratividade da própria vida.

Ao referir-se à “vontade”, Santo Agostinho também estava chamando atenção a uma distinção real entre as mudanças involuntárias que desempenham um papel na expressão da perspectiva de primeira-pessoa (e, portanto, da coisa que tem vontade) e aquelas que não o fazem. A ereção do

pênis (como o relaxamento da vagina) é do último tipo: só pode ser *entendida* no contexto de outras transformações, e é ela própria opaca a interpretação interpessoal. Suas ações estão *fora* de nossa atenção, até que se liguem a algum drama interpessoal. (Por isso, apesar de eu poder me apaixonar ao ver o retrato do outro, eu não poderia ter a mesma reação a uma fotografia de seus órgãos sexuais.) Uma excitação focada nos órgãos sexuais, sejam de homem ou de mulher, que busca contornar o interesse preliminar no rosto, mãos, voz e postura, é perversa. Ela pretende focar o ato culminante de gratificação, enquanto anula nesse ato sua distintiva intencionalidade – de sua direção para a incorporação da perspectiva do outro.

A razão tolera o mistério e não procura escondê-lo ou aboli-lo, mas viver em paz com ele em uma relação de influência mútua. Pois a razão reconhece, no final, que os mistérios surgem por causa de sua própria criação assídua das condições em que eles se desenvolvem, e que só pode aboli-los arriscando sua própria capacidade de sobrevivência. (Assim, nas suas formas perversas – racionalismo e Iluminismo – a razão luta contra o mistério, preparando as condições para o seu próprio eclipse.) A encarnação é um mistério para nós precisamente porque, como seres racionais, entendemos a nós mesmos a partir de um ponto de vista da primeira-pessoa. Por consequência, a razão se estende em uma tentativa de atenuar o estranho fato da existência corporal e conceder a ela a aparência de um papel social. Nós brincamos com nossa encarnação; desenvolvemos normas sociais que a expandem e limitam. Nós nos vestimos, disciplinamos o nosso comportamento de acordo com uma idéia de boas maneiras, e constantemente refinamos as ásperas demandas do corpo, confinando-as a um reino secreto de imperativos sombrios e inescrutáveis. Um desses estratégias da razão, em seu contato próximo com o corpo, é a transformação do sexo em gênero; ao discutir este estratégia no Capítulo 9, tentarei mostrar como o mistério da encarnação foi tanto acomodado quanto neutralizado no ato sexual, e o corpo transformado, em nosso pensar, de uma prisão para uma casa. Tal transformação do corpo é o *Heimkehr* do eu, e o objetivo final da moralidade sexual.

Pessoas desencarnadas

Nem todas as nossas atitudes interpessoais exigem ou focam na encarnação de seu objeto – um fato que precisa ser reconhecido, se quisermos entender o papel especial da encarnação no desejo. Nós somos animais políticos, e vivemos em circunstâncias de atividade coletiva, cercados e apoiados por “pessoas artificiais” que também criamos. Eu faço contratos com empresas, tenho direitos contra eles e deveres para com eles. Eu tomo o partido de um clube contra outro. Eu reconheço de mil maneiras a atividade corporativa das instituições e os direitos e deveres que são engendrados por ela. E esses direitos e deveres não são meramente jurídicos. Eu posso estar sob a obrigação moral de uma empresa que cuidou dos meus interesses, assim como a empresa pode estar sob uma obrigação moral em relação a mim. Claro, a identidade moral da empresa só é possível porque os seres humanos individuais tomam decisões em seu nome e, assim, assumem a responsabilidade por suas ações. Mas essas decisões não são intrusões humanas arbitrárias na vida da empresa. Em vez disso, elas são produtos naturais – até mesmo inevitáveis – produtos de sua própria energia e poder intrínsecos. Não tomar a decisão de dar um presente de despedida a um velho e leal empregado é uma omissão pela qual a empresa é justamente responsabilizada. A escolha moral *está diante* da empresa, que, através de suas ações, tornou-se responsável pelo destino de seus funcionários.

Eu posso estender para pessoas jurídicas muitas das atitudes de indivíduos humanos. Eu posso amar, odiar, admirar, estimar, desprezar e ressentir de qualquer tipo de entidade, incluindo firmas, clubes, estados e nações. Também não precisa ser uma “pessoa jurídica” em sentido legal. É um princípio do direito inglês, por exemplo, que as associações sem personalidade jurídica não são legalmente pessoas; no entanto, parecem ter obrigações e direitos, por mais difícil que seja julgar esses direitos e obrigações.⁹¹

É um ponto fraco humano bem conhecido que entidades coletivas possam se tornar objetos de atitudes interpessoais, mesmo que *não* tenham qualquer ação corporativa, nem qualquer tipo de personalidade. Assim, raças e classes podem ser objetos de amor e de ódio, mesmo que não realizem ações intencionais, não tenham deveres, responsabilidades e direitos coletivos; mesmo que não sejam agentes. Nossa disposição de

estender nossas respostas interpessoais ultrapassa aqui sua competência. Onde não há nenhuma ação, não há nenhuma pessoa – nem mesmo uma pessoa jurídica. É o primeiro requisito de existência política que as pessoas devam se submeter a um reinado de justiça imparcial, em que direitos e obrigações são atribuídos apenas aos agentes, que podem ser responsabilizados por seus atos. A transição da vida pré-política da tribo à vida aberta e pública da *polis* é a transição de idéias confusas de culpa a idéias claras de responsabilidade – a transição, por exemplo, do juramento de morte para o julgamento por assassinato. Há muito a ser dito sobre essa transição – mais até do que Ésquilo expressa na *Oresteia*. Mas terei de contar com uma compreensão intuitiva. O objetivo da política é a construção de um fórum de ação responsável no terreno fervilhante do amor e ódio aglutinantes. O século XX viu o colapso parcial desse objetivo, com partidos tentando ganhar ou manter o seu poder através de ódio racial, ódio de classe e amor ou ódio por idéias abstratas. Essa condição patológica contém, no entanto, uma clara indicação da normalidade que ela trai: a normalidade de um Estado fundado na ação e responsabilidade coletivas. Só tal Estado é uma pessoa verdadeira, apto a conceder e reconhecer os direitos dos outros, e a reivindicar a obrigação de seus cidadãos.

As pessoas coletivas podem alcançar uma espécie de “encarnação”. Um Estado puramente jurídico pode ter um aspecto mais cordial, mais atraente, mais amável quando incorporado em um povo que está vinculado por laços não formulados: laços de raça, língua, cultura e história, laços que são, na nossa percepção, feitos da carne. O Estado-nação é realmente a pessoa artificial mais próxima, tanto na sua ação quanto em sua quase encarnação, à pessoa humana individual, e não é surpreendente que seja amado e odiado tão freqüentemente. No entanto, é claro que a “encarnação” aqui alcançada não é a encarnação da pessoa humana, mesmo que seja esta última sua principal fonte de apelo. De um modo geral, nossos sentimentos em relação a pessoas coletivas não exigem uma encarnação individualizada.

Por isso, seria absurdo sentir desejo sexual por uma empresa, um clube, um escritório, um Estado ou uma nação. Embora todas essas coisas possam ser amadas, nenhuma pode ser desejada, pela simples razão de que nenhuma delas têm um corpo humano que seja exclusivamente seu.

Na opinião de muitos, há também pessoas desencarnadas que são indivíduos verdadeiros. Deus é o exemplo mais importante. Os cristãos

acreditam que somente um Deus encarnado pode inspirar o amor sincero e natural que seja a fonte da paz terrena. No entanto, o amor dos muçulmanos por seu Deus desencarnado é de um fervor incomparável. Dizem que o fervor *dirigido a Deus* é, neste caso, menor do que o fervor contra seus inimigos, e que é apenas no sufismo – que se dirige a Deus com tanta ternura que parece um reconhecimento secreto de Sua encarnação – que o calor do verdadeiro amor humano entra na teologia do Islã. Mas são especulações; na superfície, pelo menos, Deus pode ser amado não apesar de, mas também por causa de, sua desencarnação, e não apenas com um *amor intellectualis*. E, se nós estendermos nossa imaginação para o reino dos diabos, espíritos, anjos e gênios, reconheceremos de imediato que cada atitude pessoal, com uma ou duas exceções, foram e continuam a ser dirigidas a pessoas desencarnadas. Uma exceção importante, no entanto, é o desejo.

As pessoas nos interessam principalmente como agentes, e é à sua ação que normalmente respondemos. Mas vemos que esta ação emana não só de corpos humanos, mas também de empresas, de instituições, e (estamos aptos a acreditar) de divindades e poderes ocultos. Se não houvesse a encarnação humana, não haveria nenhum problema especial da identidade pessoal. Trataríamos as pessoas como fazemos com outras fontes duradouras de mudança, e determinaríamos sua identidade de acordo com a sua continuidade. (Esta é a conclusão a que chegou Derek Parfit, que poderia ser reprovado precisamente por ignorar a realidade intencional de encarnação.⁹²) No desejo, no entanto, eu quero encontrar uma unidade entre seu corpo e sua identidade pessoal, e manter em seu corpo a alma que fala e olha a partir dele.

Embora as pessoas sejam essencialmente encarnadas para nós, e embora nós sempre respondamos a elas *enquanto* encarnadas, é apenas ocasionalmente que sua encarnação é *em si* o objeto de nosso interesse, assim como é apenas ocasionalmente que me interesso pelos edifícios da minha universidade, ao invés de seu procedimento institucional. É só no desejo, em certas formas carinhosas de amor e no ódio carinhoso do sadismo, que você deve ser, para mim, plenamente revelado na carne que lhe abriga.

A natureza pessoal do objeto de desejo

Ao nos referirmos à encarnação como o foco do desejo, identificamos uma importante característica distintiva – embora seja compartilhada com outros estados de espírito. Para distinguir o desejo desses outros estados, é necessário dizer mais sobre o seu objetivo: o que se quer da pessoa encarnada no desejo? O que, para colocar de forma técnica, é a intencionalidade do desejo sexual? Uma imagem simples, comum a Freud, aos autores do *Relatório Kinsey* e a outros volumes de um absurdo que já esteve na moda, representa o desejo sexual da seguinte maneira. A excitação sexual é um fenômeno localizado, um inchaço das glândulas. Esta alteração física permite estímulo prazeroso e o eventual clímax (orgasmo). Estes são, de acordo com a imagem, os fenômenos radicais da sexualidade humana, e os principais fenômenos que qualquer investigação científica deve examinar e explicar. O mais simplório dos proponentes da imagem (por exemplo, os autores do *Kinsey*)⁹³ vê o orgasmo como algo parecido com o objetivo do desejo, e a presença da outra pessoa como a ocasião. A imagem pode, então, tornar-se completa da seguinte forma: uma pessoa encontra outra. Isso provoca a excitação, que leva ao desejo de estímulo da glândula, o que leva à busca do outro, e ao agarramento que coloca o sujeito na estrada para o orgasmo. Acontece que é a visão de outro ser humano que coloca este processo em movimento, geralmente um ser humano do sexo oposto. Mas poderia ter sido um do mesmo sexo; ou um cão, ou uma lagarta, ou uma extensão de água. A vantagem de canalizar a resposta para os seres humanos é que às vezes você pode convencê-los a cooperar.

Deve ser evidente, à luz de tudo o que foi dito no segundo capítulo, que tal ponto de vista é inaceitável. Como Nagel e Sartre defenderam, a tentativa de assimilar o desejo sexual ao apetite ignora o componente interpessoal das respostas sexuais humanas.⁹⁴ Além disso, não é simplesmente que o objeto do desejo – sobre este ponto de vista – não seja mais uma pessoa. É também que a pessoa em particular só entra acidentalmente na estrutura intencional do desejo que ocasiona. Nesse caso, ela foi a responsável, mas poderia ter sido outra pessoa. Esta é uma das razões porque é tão fácil de extrair dessa imagem uma idéia de gosto sexual: alguns são “excitados” por mulheres, outros por homens, outros por crianças, outros por porcos, cartuchos, caixas de sorvete ou beterrabas. A outra pessoa pode, então, nem ser levada em consideração. Quando o desejo sexual é representado como “desejo de um orgasmo” ou “desejo de sensações

agradáveis nas glândulas sexuais”, o papel da outra pessoa torna-se totalmente misterioso, assim como, virtualmente, todos os complexos estratagemas da união sexual humana.

Se prestarmos atenção por um momento na linguagem comum (embora seja um guia vacilante), não podemos deixar de perceber um fenômeno singular: o objeto do desejo sexual é identificado como a própria pessoa. O que você quer não é esta ou aquela atividade, sensação ou liberação, abstratamente descritos; você quer Alberto, ou Maria, ou Titânia, ou Bottom. Há, creio eu, uma verdade transmitida por esta expressão comum que a análise filosófica deve reconhecer e defender. A comédia do desejo de Titânia depende do fato de que Bottom foi transformado em algo inadequado, de modo que seu desejo por *ele* a leva a dar atenção ao objeto físico mais incongruente – estando, ao mesmo tempo, bastante inconsciente do traje ridículo de seu amante:

Senta-te aqui, amado, neste leito florido,
Enquanto tento tuas amáveis faces corar,
E de rosas almíscar tua sedosa cabeça enfeitar,
E beijar tuas belas e grandes orelhas, querido.⁹⁵

Titânia não ficou “excitada” por um membro da espécie burro, mas despertou um desejo por Bottom, que é, no caso, um burro.

Pode-se dizer que este hábito de identificar a outra pessoa como objeto do desejo não é mais que uma maneira de falar, uma maneira conveniente de resumir as estratégias necessárias para o cumprimento do objetivo de gratificação sexual. Na verdade, porém, está muito longe disso. Isto é confirmado por várias observações. Por exemplo, é muito difícil expressar o desejo sexual como uma “atitude proposicional” (um “querer algo”) sem deturpá-lo seriamente. Normalmente, qualquer frase da forma “A quer B” pode ser representada como “A deseja *p*” onde ‘*p*’ descreve uma mudança sofrida por B. “João quer o copo de vinho” é equivalente a algo como: “João quer beber o copo de vinho.” Esta tradução é muito difícil de fazer no caso do desejo sexual. Enquanto há ocasiões em que se poderia desejar traduzir “João quer Maria” como “João quer fazer amor com Maria”, existem outros casos em que isso está longe de ser óbvio. Maria poderia objetar sincera e apaixonadamente a essa tradução da proposição de que Maria quer João. Há duas razões para isso. Em primeiro lugar, o desejo sexual parece mais com um vetor que ganha ímpeto do que com um projeto exato. O sujeito pode estar

extremamente confuso, a princípio, sobre o que ele quer, e é aos poucos e através de um processo de descoberta que também é uma autodescoberta que seu desejo foca em um objetivo específico. (Cf. *Daphnis e Chloë*, Livro I, §22: *ēthelon ti, ēgnooun ho ti thelousi*).

Em segundo lugar, e mais importante, independentemente do que se queira fazer com o objeto do desejo, o seu “ser quem ele é” (numa aplicação individualizante dessa frase) entra essencialmente em uma descrição do que é desejado. Elizabete ou Alberto que são desejados, e não qualquer pessoa, respondendo a qualquer descrição. Se João se frustra na tentativa de conquistar Maria, o conselho “Fique com Elizabete, ela é tão boa quanto Maria” é bastante inadequado. Claro, Elizabete pode *consolar* João. Mas a consolação consiste precisamente na extinção do desejo presente de João pela invasão de outro. Da mesma forma, João pode fazer amor com Elizabete, pensando o tempo todo em Maria, a quem ele abraça em sua imaginação. Mas este “congresso de amor transferido”, como o

Kama Sutra chama,⁹⁶ não é um caso de desejo transferido: o desejo era, e é, por Maria, e Elizabete serve como um “instrumento” para sua expressão. Independente do que Maria teria “feito para” João (qualquer coisa que seja fiel à intencionalidade de seu desejo), o termo “Maria” (ou algum termo de igual referência) designa o objeto individual do desejo. Sua função é escolher uma pessoa individual, expressando um *pensamento individualizante*. Pode-se argumentar que nenhum nome próprio realmente possa transmitir um pensamento individualizante, e mesmo essa referência individualizante nunca está garantida apenas pelo conteúdo do nosso pensamento.⁹⁷ Os nomes, como já foi dito, são “designadores rígidos”, cuja referência não é determinada por um conteúdo mental, mas pelo mundo ao qual nos referimos. Ao mesmo tempo, no entanto, tentamos empregar nomes como se a singularidade de seus referentes *fosse* o produto do pensamento – como se nós mesmos, pela nossa concentração interior, dotássemos aos nomes sua rigidez. O desejo sexual envolve um tipo de luta mental contra o designador flácido: e a tragédia é que é uma luta que estamos logicamente compelidos a perder.

A fenomenologia dos nomes próprios

Eu toquei em uma questão profunda e difícil na filosofia da lógica, e antes de continuar esse assunto, vale a pena refletir sobre a base fenomenológica para o que eu já disse: a base que me leva a entender que é dada uma interpretação peculiarmente individualizante aos nomes nos pensamentos de desejoso. Isto é mais claramente revelado na poesia de nomes que adquirem um papel na literatura erótica que não adquirem em outros lugares. Romeu, Julieta, Manon, Helena, Tristão, Isolda – estes famosos objetos de desejo erótico estão indissociavelmente ligados a seus nomes, que são os estigmas do nosso desejo imaginário por eles. Versos que atuam sobre o nome de um objeto desejado sempre buscam reforçar a noção de que no nome está oculta uma quiddidade, uma individualidade insubstituível, e que este é o objeto do desejo. O que ocorre em tais versos não é o pensamento do próprio nome (que denota um milhão de Marias, Julietas ou Chloés), mas a misteriosa relação de referência, que permite ao escritor ver nesse nome o único indivíduo escolhido por ele. Isso explica a pungência da situação de Julieta quando, depois de ter percebido que Romeu leva o nome odiado de Montecchio, ela tenta separá-lo em pensamento do seu nome:

O que há em um nome? Isso que nós chamamos Rosa,
Por qualquer outra palavra seria igualmente doce,
Assim como *Romeu*, se não fosse de Romeu chamado,
Manteria essa adorada perfeição de que é senhor
Sem esse título. *Romeu*, abandona teu nome,
E em teu nome, que não é parte de ti,
Toma todo o meu ser.⁹⁸

Como mostra a tragédia, é precisamente isso o que Romeu não pode fazer. Abandonar seu nome é abandonar sua identidade, como filho desses pais particulares, herdeiro dessa particular dívida de vingança. Como os dois amantes são apanhados na teia do desastre, seus nomes começam a reunir para si a ressonância de sua paixão, e justamente o que se esforçam tanto para abandonar é finalmente gravado em mármore em sua tumba comum. Assim, antes do final da cena, Julieta já está dizendo:

A escravidão é rouca, e não pode ser dita em voz alta,
Ou então eu arrasaria a caverna onde Eco reside,
E faria sua aérea língua mais rouca do que a minha,
Com a repetição do meu *Romeu*.⁹⁹

No Ato II, cena iii, a rejeição das reivindicações de Rosalina é expressa por Romeu no esquecimento de seu nome, e quando ele próprio depois se irrita contra o seu nome,

Ó, diga-me, frade, diga-me
Em que parte desta vil Anatomia
Porventura meu nome se oculta?
Diga-me para que eu possa saquear
O esconderijo do inimigo¹⁰⁰
[III. iii]

suas palavras mostram a futilidade de seus esforços para remover de sua consciência o ponto focal do amor de Julieta. Em toda esta peça sobre a idéia de nomeação, vemos o registro de intencionalidade sexual, que pode ser satisfeita sem a descrição de seu objeto além da que o torna insubstituível. “No nome”, defende Hegel, “o indivíduo como indivíduo puro é ‘avaliado,’ não só na ‘sua’ consciência, mas na consciência de todos” (*Fenomenologia do Espírito*).

Pensamento individualizante

A intencionalidade individualizante do desejo talvez não nos surpreenda, já que o desejo sexual é tanto uma resposta interpessoal quanto a excitação sexual, e é parte de nossa percepção do outro como uma pessoa que não vemos, por assim dizer, apenas como um exemplo de sua espécie, substituível por qualquer outro. Em todas as nossas relações com as pessoas, a atitude de “respeito pelas pessoas” – a injunção, em termos kantianos, de tratar os outros como fins em si mesmos, e nunca como meio simplesmente – nos leva a atribuir um valor insubstituível àqueles com quem nos relacionamos. Um contraste óbvio pode ser feito aqui entre o desejo sexual e o apetite por comida.¹⁰¹ Meu apetite por um prato de cenouras é acalmado pela posse de *qualquer* prato de cenouras (organizado adequadamente). Alguém que proteste dizendo “Não, eu quero Elspeth (nome de um prato especial de cenouras)”, protesta demais, e incoerentemente.

No entanto, uma exceção importante ocorre aqui. Como o Bispo Butler argumentou em seu ataque sobre o hedonismo,¹⁰² o que eu quero enquanto está diante de mim é *este* prato de cenouras. Eu poderia realmente aceitar um substituto – mas então eu passaria a *querer* o substituto. Então, por que esse

caso é diferente do desejo sexual? Será que não é meramente uma convenção que nos leva a dizer que quando transfiro o meu apetite deste prato de cenouras para aquele há apenas um apetite com dois objetos sucessivos, enquanto que quando transfiro minhas atenções de Elizabete para Jane, há dois desejos, diferenciados precisamente por seus objetos sucessivos? Em ambos os casos, com certeza, eu poderia dizer tanto que há um desejo, e que existem dois – tudo vai depender do propósito da minha contagem.

A resposta a essa objeção é longa e complexa, e vai nos ocupar ainda mais no próximo capítulo. Mas duas coisas devem ser ditas o quanto antes para dissipar sua força imediata. Em primeiro lugar, o desejo sexual é diferente do meu apetite por estas cenouras, pois está *fundado sobre* um pensamento individualizante. É parte do próprio direcionamento do desejo que uma pessoa em particular seja concebida como seu objeto. Assim, surge a possibilidade – já discutida em relação à excitação

– de erros de identidade. O desejo de Jacó por Raquel parecia satisfeito por sua noite com Lia, apenas na medida em que, e durante o tempo em que, Jacó imaginou ser Raquel a mulher com quem ele estava se deitando. Da mesma forma, eu poderia razoavelmente pedir desculpas à gêmea de minha amante por confundi-la com sua irmã, não apenas no ato de acariciá-la, mas também no impulso de desejá-la. Pois em um sentido fundamental eu não *a* desejava, mas outra a quem ela se assemelha. O desejo por um prato de cenouras não é igualmente dependente de um pensamento individualizante, e, portanto, não dá origem a erros de identidade. Comer o prato errado de cenouras pode ser um mico, mas não é uma expressão equivocada do desejo – eu realmente desejo o prato de cenouras que eu consumi. Claro que eu posso cometer outros erros em meus apetites: posso descobrir que não são cenouras, por exemplo, ou que são cenouras de um tipo particularmente desagradável. Mas, no sentido relevante, estes não são erros de *identidade*.

Há um contraste interessante no comportamento sexual dos animais. Etólogos incansavelmente nos lembram dos hábitos monogâmicos de lobos, cisnes e primatas.¹⁰³ Por que isso é diferente, dizem eles, do caso da fidelidade humana, e o que é que nos leva a descrever esse comportamento em termos menos elevados do que os que se aplicam a um casamento

humano? A resposta principal, creio eu, está na falta de pensamentos individualizantes genuínos na mentalidade animal. Mesmo que um lobo possa ficar com sua companheira através de todas as contingências, não é o mesmo que fidelidade ao companheiro com base em uma concepção de *quem ela é*. Outra companheira suficientemente semelhante à já existente pode ser encontrada e aceita no lugar dela. Será que dizemos, então, que o lobo continua sua vida baseado em um *engano*? Ou vamos dizer, sim, que ele continua exatamente como antes, e na mesma relação cognitiva com o mundo? Se não podemos (e não podemos) fazer essa distinção, então devemos, creio eu, aceitar a segunda descrição, uma vez que é teoricamente mais simples: ela faz uma reivindicação menos aventureira do que a primeira sobre as capacidades intelectuais do lobo. Ela nos permite ver a “fidelidade” do lobo como – por assim dizer – fidelidade *de re*. Ela não precisa ser considerada “fidelidade *de dicto*”, em que as disposições de uma criatura estão focados em um indivíduo em virtude da tendência individualizante de seus pensamentos.

Como já sugeri, no entanto, a idéia de um pensamento individualizante está longe de ser clara. Se um pensamento se concentra sobre um indivíduo, será certo que isso é em virtude das circunstâncias? Os nomes realmente focam nossos pensamentos nos indivíduos; mas isso é porque eles são designadores rígidos. Sua referência *determina* o seu sentido, e a singularidade de sua referência é um fato sobre o mundo, em vez de um resultado dos pensamentos em que eles ocorrem. Não é justamente o caso, portanto, do lobo, cujas emoções estão ligadas a sua companheira não em virtude de sua estrutura intencional somente, mas também porque há apenas *uma* loba que serve como seu objeto?

A resposta a essa objeção está em nossa discussão sobre a poesia dos nomes. É verdade que os nomes de adquirem o seu sentido de sua referência. Eles são, no entanto, tratados – no amor e desejo – como se sua referência fosse determinada pelo seu sentido. Eles estão ligados, em pensamento, a uma *idéia* de individualidade, e resumem nossas tentativas para concentrar nosso pensamento na quiddidade do outro, e no “sentido” indefinível de sua presença moral e emocional. Nossos pensamentos interpessoais voltam-nos constantemente para o indivíduo e para a necessidade de compreender a sua individualidade em um ato de referência. Mesmo nossos pronomes – e, especialmente, o pronome “você” – adquirem

esta penumbra. Daí o desejo impotente de vingança contra um perdido e quase esquecido pai encontra expressão persuasiva no uso de Sylvia Plath do pronome alemão:

Papai, eu tive que matá-lo.
Você morreu antes que eu tivesse tempo –
Peso marmóreo, um saco cheio de Deus,
Estátua medonha com um dedo do pé cinza
Grande como uma foca de São Francisco
E uma cabeça no bizarro Atlântico
Onde se misturam o verde leguminoso e o azul
Nas águas ao largo da bela Nauset.
Eu costumava rezar para recuperar você.
Ach, du [Ah, você].¹⁰⁴

A natureza precisa do pensamento individualizante contido nessa última palavra e da empresa (impossível) a que se compromete a autora serão o tema do capítulo seguinte.

No presente, vou oferecer uma compreensão intuitiva do “pensamento individualizante”, a fim de considerar o seu papel na intencionalidade do desejo sexual. Considere o seguinte: o desejo de visitar um lugar particular; o desejo de visitar minha antiga escola; o desejo de contemplar uma obra de arte em particular. Não são todas formas de se concentrar num indivíduo insubstituível? Suponha que alguém me pergunte *por que* eu desejo visitar Nuremberg. Duas respostas amplas podem surgir. Na primeira, posso apresentar o interesse por Nuremberg por conta de alguma propriedade que pode igualmente ter sido exemplificada em algum outro lugar – a sua atmosfera de cidade provincial alemã, por exemplo. A segunda apresenta o interesse por Nuremberg *por si só* – por conta de *ser* Nuremberg, com uma história, cultura e identidade política particulares, nenhuma das quais pode ser destacada da cidade. No primeiro caso, pode-se legitimamente referir a alguma outra cidade que iria “ser tão boa quanto”. No segundo caso, no entanto, tal referência é, no mínimo, problemática. A frase crucial aqui é “por si só”: um dispositivo que serve para bloquear a passagem para o propósito, e concentrar todo o raciocínio sobre a coisa em si. Como veremos no próximo capítulo, esta frase, que se aplica igualmente ao objeto do desejo e ao objeto do interesse estético, contém uma pista para a idéia de um “pensamento individualizante”.

Não há necessidade de nos determos no segundo exemplo. Estou interessado nesta escola porque é a *minha* escola; nenhuma outra escola seria “tão boa quanto”, já que nenhuma outra escola seria a minha. Mas podemos imaginar, aqui, uma espécie de substituição irreal. Se fosse outra a minha escola, então seria esta o objeto deste exato interesse. É apenas o elemento dêitico da identificação original – a identificação da escola como *minha* – que bloqueia a substituição. É evidente que a atenção individuante para sua amada precedeu a capacidade do poeta dizer “*Die geliebte Müllerin ist mein, ist mein!*” Como vou mostrar, o desejo sexual, a contemplação estética e certa forma de amor são caracterizados pelo fato de que até mesmo essa substituição irreal está descartada. Qualquer objeto que “teria sido tão bom quanto” o objeto da contemplação estética ou do desejo também seria *idêntico* ao objeto. Não existe nenhum mundo possível em que outro objeto é o objeto *desse* exato ato de atenção.

O estudo desses exemplos, espero, será o suficiente para introduzir a compreensão intuitiva do “pensamento individualizante” sobre a qual eu mantenho que o desejo sexual é a expressão de tal pensamento. Para defender essa sugestão, no entanto, uma observação geral precisa ser feita, e o ponto novamente diz respeito à relação entre o desejo e a fome. Pode-se dizer que o desejo sexual ganha sua intencionalidade individualizante do fato de ter um objeto pessoal. É simplesmente uma característica das pessoas exigir certo tipo de tratamento: o respeito que nos proíbe de olhar para elas como passíveis de substituição. O que distingue o desejo de fome não é, portanto, a estrutura do impulso em si, mas um recurso independente dessas entidades a que se dirigem. Suponha que as pessoas fossem as únicas coisas comestíveis. Suponha também que elas não sentissem dor ao serem comidas e que fossem reconstituídas prontamente. Quantas formalidades e desculpas seriam agora necessárias para satisfazer a fome! As pessoas aprenderiam a esconder o seu apetite, e a não presumir o consentimento daqueles que observam com olhares famintos. Tornar-se-ia um crime terrível fazer uma refeição sem o consentimento da mesma. Talvez, no final, o casamento pudesse ser considerado como a única solução decente para uma situação moral de outra forma intolerável. Por que é que este não é um caso de fome – fome física normal – dentro de um projeto individualizante? E, neste caso, qual é a diferença entre este tipo de fome e o desejo?

A resposta é evidente. Em tais circunstâncias, a fome certamente geraria as cortesias que atualmente associamos com desejo. Mas isso é devido à ausência de uma alimentação mais adequada. Se houvesse qualquer coisa não-humana para comer, nós certamente a comeríamos. As cortesias não vêm da estrutura interna de fome, mas da demanda moral inalienável que as pessoas fazem umas das outras. Em contraste, o ser humano é o objeto *normal* do desejo. O objeto do desejo deve ter não apenas carne humana, mas também a perspectiva em primeira

-pessoa que serve para individualizá-lo em seus próprios olhos e nos olhos de seu admirador. Colocando de outra forma: ao contrário da fome, o desejo sexual está interessado na *encarnação* do outro, e não em seu corpo. A intencionalidade interpessoal encontra-se, portanto, no próprio desejo, e não é imposta pelas privações acidentais de nossa existência.

A perspectiva da primeira-pessoa no desejo

Podemos agora unir nossas duas observações principais: em primeiro lugar, que o desejo é dirigido para a encarnação do outro, no sentido especial deste termo que venho tentando definir. Em segundo lugar, que tem uma intencionalidade individualizante inerente. Ambas apontam na mesma direção: ambas nos convidam a ver a perspectiva do outro como uma parte fundamental do objeto de desejo. É a perspectiva do outro que se torna real para nós na sua encarnação, e que provê a imagem mais imediata de sua individualidade insubstituível. Como as coisas parecem para ele – estamos aptos a sentir – eles só podem parecer para *ele*. Pois apenas a perspectiva *dele* expressa o seu verdadeiro eu.

Daí que o desejo sexual esteja alerta para cada sinal em que a perspectiva do outro é revelada: daí decorre o caráter “comprometedor” do desejo que Sartre comentou.¹⁰⁵ O desejo não é uma ação; ainda assim, se revela nos gestos – voluntários e involuntários – através dos quais o eu se apresenta à observação. No desejo, você está comprometido nos olhos do objeto do desejo, já que você mostrou que tem projetos vulneráveis a suas intenções. Seu desejo não desculpa, mas culpa. “Eu queria tanto!” pode ser uma desculpa para tocar num bolo; mas nunca é uma desculpa para tocar numa dama. Pelo contrário, é a condenação final. “Então era isso! Ele me queria. Que nojento!” Um toque acidental teria sido irrepreensível, mesmo que a

“sensação fosse a mesma”. Assim como um toque celebrado no curso normal da comunicação. É a expressão do desejo na ponta dos dedos que compromete. Da mesma forma, quando uma mulher está revoltada com olhar desejoso de um homem, em seu pensamento há algo do tipo “Como ele se atreve!” – ela tem raiva daquele homem, que aparece para ela como responsável pelo desejo que se revela em seus olhos. (É inegável, porém, que existem diferenças significativas entre a experiência masculina e feminina. No Capítulo 6 voltarei a essas diferenças, de modo a mostrar que a minha ênfase nas experiências femininas não é arbitrária.)

Este senso da responsabilidade do outro pode parecer estranho e injusto. Mas não se limita ao destinatário de atenções sexuais. Ele está lá no primeiro impulso do desejo. O amante frustrado sente que foi *desprezado*. Sua recusa não é apenas um fato, como o bolo que se encontra fora de alcance. Ela é sentida como uma reação ao desejo, que por sua vez carrega as marcas do seu compromisso. É “injusto” que o objeto de desejo deva ser responsabilizado por sua recusa. No entanto, todos nós devemos aprender as delicadas negociações pelas quais a nos desembaraçamos das atenções não solicitadas dos outros sem ofender sua autoestima, e uma das características mais importantes da educação moral consiste na aquisição do controle implícito nesta transação.

Ética kantiana – uma digressão

Nem todos os filósofos estavam preparados para reconhecer a natureza pessoal do objeto de desejo. Kant, por exemplo, insistiu que “o desejo sexual não é uma inclinação que um ser humano tem para o outro como tal, mas é uma inclinação para o sexo do outro”, tendo previamente defendido o seguinte:

O amor sexual faz da pessoa amada um objeto de apetite; tão logo o apetite tenha acalmado, a pessoa é posta de lado como se faz com um limão já sugado. [Comparação curiosa!] O amor sexual pode, naturalmente, ser combinado com o amor humano e assim levar com ele as características deste último, mas tomado por si e para si, não é nada mais do que apetite. Tomado por si só, é uma degradação da natureza humana; pois assim que uma pessoa se torna um objeto do apetite de outra, todos os motivos de relacionamento moral deixam de funcionar, porque, como um objeto do apetite, a outra pessoa se torna uma coisa e pode ser tratado como tal por qualquer um.¹⁰⁶

Obviamente o argumento de Kant está um tanto vago nesta passagem, embora o pensamento seja o pensamento central – reformulada na

terminologia vívida do imperativo categórico – de uma tradição que começa com Platão. A consequência da visão de Kant é que o desejo nunca é uma *forma* de amor, mas na melhor das hipóteses apenas “se combina com” amor, assim como um interesse na figura de alguém pode ser combinada com amor. Mas se, tomado em si mesmo, o desejo é uma degradação da natureza humana, por que isso deve deixar de ser quando conjugado com um estado de espírito totalmente diferente? O amor não é um apetite, e tem a intencionalidade muito especial das atitudes interpessoais. O apetite por carne humana é pouco redimido pelo amor em relação à pessoa que é comida; então por que o amor redimiria o desejo? Essa forma de pensamento é característica da incapacidade de Kant de ver que a nossa natureza animal não está apenas conjugada com – mas também inteiramente transformado por – o aspecto da autoconsciência que ele chama de “razão prática”, e cujo funcionamento ele localiza (em última instância) no eu transcendental. Ou melhor, não é que ele não consiga ver, pois ele vê, ou pelo menos vê a necessidade de um conceito de “encarnação”:

o corpo é parte do eu; na sua união com o eu constitui a pessoa; uma pessoa não pode fazer de sua pessoa uma coisa.

Mas ele não consegue ver todas as consequências de tal pensamento, como é evidente na frase final dessa sentença: “e é exatamente isso o que acontece na *vaga libido*.”¹⁰⁷ O que é impossível não pode ser exatamente o que acontece.

O pensamento de Kant é parte da tentativa de criticar, do ponto de vista do imperativo categórico, os motivos do fornicador. Ele quer mostrar que o fornicador está usando o outro, e ele próprio, como uma coisa (ou seja, desafiando a segunda formulação do imperativo categórico, que proíbe a abordagem instrumental da natureza humana). O fornicador usa sua pessoa como sua ferramenta, por assim dizer. (Na linguagem jurídica tradicional, fazia parte da decência se referir à ferramenta de um homem como sua “pessoa”.¹⁰⁸ A perda da decência tem andado de mãos dadas com a “instrumentalização” de Hannah Arendt, um fato ilustrado pelo uso vulgar da “ferramenta”. É muito fácil ver as conexões que um kantiano desejaria fazer aqui.)

Os argumentos de Kant ficam aquém do alvo; mas curiosamente eles exemplificam a mesma concepção injustificada da sexualidade humana que

rejeitei anteriormente. Para Kant, o desejo sexual é um tipo de apetite – encontra-se fora da esfera do sentimento interpessoal, e não leva as marcas intrínsecas de responsabilidade ou amor. Kant descarta o desejo como degradado, porque acredita que seja um resíduo animal (quando na verdade os animais não podem e não sentem isso). Basta apenas afastar o estigma da “bestialidade” – defender, diante da permissiva moralidade moderna, a reabilitação de nossa natureza “animal” – para que a moralidade libertária recebida tenha o mesmo destino: o desejo sexual, considerado em si, está fora da esfera da avaliação moral. A moralidade está ligada não ao ato sexual, mas somente às suas circunstâncias secundárias. Assim, pode-se ver a base filosófica para uma observação que tem sido freqüentemente feita: a permissividade e o puritanismo (do tipo exemplificado no menosprezo de Kant pela sexualidade) são os dois lados de uma mesma moeda.

O próprio Kant não teve essa conclusão. Mas muitos dos seus discípulos a tiveram, incluindo o sociólogo Roberto Michels (mais conhecido por sua “lei de ferro da oligarquia” do que por suas reflexões imaturas sobre a natureza da experiência sexual):¹⁰⁹

o impulso sexual é claramente distinto da fome por uma questão de importância... O objeto da fome é de origem animal ou mesmo vegetal. A origem do impulso sexual, por outro lado, está na posse de outro ser humano. Abstratamente considerado, o instinto sexual não tem valor moral, positivo ou negativo... Mas tomado concretamente, o amor sexual tem de ser justificado nos termos do imperativo categórico. Em outras palavras, o amor sexual, envolvendo, como lhe é próprio, a atividade mútua de dois indivíduos, não deve consistir no uso de uma das partes simplesmente para satisfazer a outra – considerando que um ato sexual que não fere ninguém é indiferente, eticamente falando e, portanto, não pode ser imoral.¹¹⁰

Michels deixa claro, creio eu, o fracasso da ética kantiana, quando separada de uma teoria satisfatória do desejo sexual. E, já que a ética kantiana é, ou se tornou, a ética predominante de nossa civilização, o exemplo é ameaçador. Dois fatores estão faltando na avaliação kantiana do desejo: sua intencionalidade individualizante e seu foco na “encarnação”. É a restauração desses fatores, como vou mostrar, que permite aos kantianos, finalmente, apresentar um código sexual persuasivo.

O curso do desejo

Vamos retornar à discussão da intencionalidade do desejo. O que é buscado pela pessoa que deseja a outra? Já comentei sobre a dificuldade em afirmar o objetivo de desejo de forma proposicional. Embora o desejo envolva uma forte ânsia pelo outro, não há nenhuma maneira fácil de separar esse anseio da pessoa individual que é desejada – nenhuma maneira fácil de descrever, em termos abstratos, apenas o que o outro supostamente deve fazer para me satisfazer. O outro *é* o meu desejo – esse é o pensamento imediato, apreendido no poema de Rückert “*Du bist die Ruh*”:

Essa ânsia por você

É o que a faz cessar.^{III}

Até certo ponto, esta impressão é um produto composto de coisas mais simples: da reciprocidade integral à excitação, e dos momentos dramáticos que estão implícitos nisso. O amante busca subjugar o objeto do desejo, e tenta obrigá-lo a dar seu consentimento obrigando o seu desejo. Este é o primeiro movimento em direção à reciprocidade sexual. Na comédia de Maquiavel, *Mandrágora*, Lucrécia é “seduzida” por um estratagema complexo, envolvendo mentiras consideráveis, a acreditar que deve dormir com um estranho. O “sedutor”, movido pelo desejo por ela, apresenta a si mesmo como o estranho em questão. O detalhe que transforma esse absurdo em drama ocorre com a descrição retrospectiva dada pelo amante (Calímaco) de seu sucesso. Ele se revela, implora a ela com a força do seu desejo, e provoca uma confissão do desejo recíproco. Só então ela se rende, e fica claro que Calímaco não queria dormir com Lucrécia a qualquer custo, mas ter a oportunidade de fazer Lucrécia se submeter voluntariamente à sua própria emoção, e à dele.

É parcialmente porque o sujeito do desejo se coloca à disposição do consentimento do outro que, em um sentido muito importante, o seu desejo tem “seu próprio curso”: ele cresce fora da atividade mútua dos participantes, e – mesmo que possa tender nesta ou naquela direção – seu propósito permanece parcialmente encoberto no início, pela opacidade da pessoa que é desejada. O objeto de desejo se torna transparente para mim apenas “no curso do” desejo.

Ao mesmo tempo, o desejo tem um reconhecível foco sexual – um foco na natureza sexual, e nas partes sexuais, de outra pessoa. Embora o outro

seja tratado como uma pessoa no ato de amor, ele é desejado *como* um homem, ou *como* uma mulher. Isto é tão verdadeiro para o sentimento homossexual quanto é para o heterossexual, e é uma parte ineliminável da emoção e do drama do ato sexual. Este ato de união pode ter ocorrido com outra pessoa do mesmo sexo, e eu me aproximo da outra parcialmente como representante do seu sexo.

Isso não significa que eu necessariamente tenha uma concepção muito clara do sexo como categoria biológica. Posso não estar ciente do papel do sexo na reprodução, ou de qualquer outro fato científico sobre o assunto. Posso até não ter consciência de que existam dois sexos. Suponha que Jane foi criada em uma ilha habitada apenas por mulheres. Ainda é o caso quando, ao olhar para Miriam com olhos de desejo, a enxerga como um membro de um conjunto. Miriam começa a ser apreciada por suas partes do corpo – os olhos, a boca, sua maneira de se mover ou de ficar parada. Essas são características “carregadas da espécie”, e trazem a marca de uma espécie biológica, embora o interesse de Jane nelas seja um interesse no indivíduo Miriam, e mesmo que falte a Jane o conceito de espécie ou de sexualidade. Quando o desejo começa a ter foco, foca nessas coisas: ele as escolhe, e as separa do pensamento de que os olhos, a boca ou a postura de qualquer outra pessoa poderiam ser tão bons quanto. No primeiríssimo movimento do desejo há, portanto, um tipo de paradoxo: o corpo do outro é interessante porque é um exemplo de um tipo corporal; mas o próprio interesse que incide sobre ele insiste que não existe tal coisa, que é ele único, insubstituível, o único objeto da presente emoção. Isto é outro aspecto da tensão que está presente no nosso entendimento intencional de encarnação.

O interesse sexual no outro tem uma tendência natural para gravitar, no “curso de desejo”, para suas partes distintamente sexuais: as peças que têm um papel especial na transmissão do prazer sexual. Devemos distinguir duas formas em que essa gravitação de interesse pode ocorrer: o caminho do prazer curioso, como vou chamá-lo, e o caminho do desejo. A curiosidade sexual é totalmente diferente da maior parte da curiosidade normal. Se eu estou curioso para saber a anatomia do peixe-agulha, por exemplo, a minha curiosidade pode ser satisfeita por uma experiência de dissecação ou pela leitura de um livro – por qualquer coisa, em suma, que transmita as informações necessárias. A informação que satisfaz a minha curiosidade

aqui também lhe dá fim. A curiosidade sexual, pelo contrário, se renova incessantemente; pois o objeto da curiosidade não é a região do corpo em si, mas a região “enquanto habitada por uma consciência agradável”, e o prazer é uma coisa dinâmica, que tem um significado constantemente mutável na experiência da pessoa que o sente. A curiosidade está em parte dirigida para seu sentimento, e, portanto, sempre avança conforme seu sentimento evolui.

O “prazer curioso” está fixado nesta experiência: é a essência da sexualidade infantil e dos estratagemas sexuais dos pedófilos, para quem o importantíssimo episódio sexual é de “exposição” da parte prazerosa enquanto solicita um interesse inexperiente nela. O “segredinho sujo” dos freudianos, no entanto, não tem significado algum no desejo, em que a parte sexual é interessante apenas levando em conta o seu papel dramático. A mulher está interessada nas partes sexuais de seu amante, porque ela deseja ser penetrada por *ele*, e senti-lo sentir prazer dentro dela. O pênis é o avatar de sua presença, e o espaço que percorre ao entrar nela é imediatamente invadido e ocupado pelo próprio homem. Toda mera curiosidade é dissolvida nesta experiência; a excitação diz respeito a toda a ação dos participantes e a tudo o que são e significam um ao outro. A intencionalidade da excitação vence e elimina a da curiosidade, direcionando a resposta da mulher para o outro, como o objeto completo de uma preocupação pessoal. Ao mesmo tempo, porém, características cruciais de sua encarnação – como o movimento penetrante de seus órgãos sexuais – se destacam no campo de sua atenção, nitidamente gravadas e imóveis na nuvem envolvente do prazer.

O objetivo do desejo

Qual, então, é o objetivo do desejo? A fim de responder a esta pergunta, devemos distinguir os vários componentes da estrutura intencional de desejo. Os desejos dos animais têm uma intencionalidade relativamente simples, apreendida na atitude proposicional que denota o objetivo ou direção do desejo. Os desejos que são indicativos de nossa natureza racional são muito diferentes, e não seguem a regra da simples intencionalidade dirigida a objetivos do desejo animal, mesmo quando há um objetivo reconhecível. Considere uma atividade humana dirigida a objetivos – o

futebol. Aqui o objetivo do jogador muda de um momento para outro, mas geralmente pode ser resumido como o objetivo de marcar gols. Ao mesmo tempo, existe um projeto superior – o de ganhar – que pode não ser alcançado sem tornar o jogo um fracasso. Os jogadores jogam não apenas para marcar gols ou ganhar, mas pelo prazer de jogar – um prazer de trabalho de equipe, exercício e participação envolvente em um empreendimento comum. Finalmente, há uma “satisfação” global que pode ou não existir: o “bom jogo”, no qual gozo, realização e exercício benéfico se reúnem, proporcionando uma experiência que está cheia de significado para quem a vivencia. Se alguém perguntasse, “Qual é o objetivo do futebol?”, a resposta poderia ser dada em qualquer uma dessas quatro formas: há o objetivo imediato (pontuar), o projeto mais longínquo (vencer), o motivo (diversão) e a satisfação (uma experiência “significativa”).

O futebol é uma atividade sofisticada e orientada por regras, e sua estrutura não é a mesma do ato sexual, nem mesmo do ato realizado pelo atleta sexual, ansioso apenas por “pontuar”. No entanto, as respostas interpessoais tendem a apresentar o mesmo tipo de intencionalidade em múltiplas camadas das atividades sociais – o que não é surpreendente, pois *são* atividades sociais. Considere a raiva. Ela tem como objetivo inicial a punição – ferir quem o tenha prejudicado. A raiva de muitas pessoas não passa dessa fase. Ao mesmo tempo, está implícito nas próprias capacidades racionais que tornam possível a raiva que quem está sujeito à raiva tenderá a prosseguir no caminho que a raiva definiu para ele. Do objetivo inicial de raiva surge, como uma continuação racional, o projeto de longo prazo de vingança e arrependimento. O homem irritado que pode vindicar sua causa e assegurar o arrependimento do infrator não só expressou sua raiva; ele também, num sentido importante, a cumpriu. Ele a trabalhou até seu triunfo, e deu a ela a forma que ela naturalmente exige. Este projeto de longo prazo exige a cooperação do objeto. O homem irritado deve persuadir o outro a se ver pela mesma ótica sob a qual ele é visto por aquele que está com raiva e, assim, vir a lamentar o que fez. Uma descrição completa da intencionalidade da raiva iria mais longe ainda, e tentaria descrever a raiva “satisfatória” – a raiva que, devidamente dirigida, e devidamente processada, assegura para o sujeito os melhores benefícios que a raiva pode conferir. Pois isso também, num ser racional, é uma parte do objetivo da raiva, mesmo que seja um objetivo que raramente pode ser atingido.

Voltemos, no entanto, ao desejo sexual. A teoria completa da sua intencionalidade não será finalizada antes da conclusão deste livro, onde tentarei descrever o cumprimento do desejo. Mas agora estamos em posição para descrever o objetivo inicial, e indicar alguns dos projetos de longo prazo que esse objetivo implica. No verdadeiro desejo sexual, o objetivo é “união com o outro”, onde “o outro” denota uma pessoa em particular, com uma perspectiva particular sobre minhas ações. A reciprocidade que está envolvida nesse objetivo é alcançada no estado de excitação mútua, e o caráter interpessoal da excitação determina a natureza da “união” que é procurada. Resumindo: o objetivo inicial do desejo é o contato físico com o outro, do tipo que é o objeto e a causa da excitação. Nenhuma busca por excitação entra na amizade normal ou na terna afeição em relação a uma criança, mesmo quando estejam focadas na encarnação do objeto. A excitação é, por conseguinte, o diferencial mais importante do desejo.

À luz de nosso estudo anterior da encarnação e da intencionalidade individualizante do desejo, podemos ver que o objetivo do desejo, assim descrito, deve envolver o outro *essencialmente*. Ele não pode se deixar usar pelo meu propósito sexual, sem os meus propósitos estarem focados nele como a pessoa em particular que ele é. É ele que está encarnado na criatura a quem eu acaricio, e é a sua perspectiva que está presa no drama comprometedor da excitação.

Isso não proíbe a possibilidade de uma sexualidade que pula de um objeto a outro com o prazer orgástico de novidade – a *Aphrodite* *pandemos* da luxúria desenfreada. Só para salientar, o que é evidentemente verdadeiro, que a “novidade” procurada não é a de “novas sensações”, “novas posições”, “novas contorções” ou qualquer coisa do tipo – mas a de *novas pessoas*. Em outras palavras, o que se busca é uma renovação do *objetivo* do desejo, com outra pessoa. E renovar o objetivo do desejo é começar de novo, com um novo desejo. Até que ponto isso pode ser feito é outra questão. Quaisquer que sejam as peculiaridades do desejo orgástico, não é nenhuma exceção à regra de que a outra pessoa entra essencialmente no objetivo do desejo.

Da mesma forma com a excitação, o estado do marinheiro quando desembarca com o único pensamento “mulher” em seu corpo. Sua condição pode ser descrita como desejo por uma mulher, mas por nenhuma mulher em particular. Tal descrição, no entanto, deturpa seriamente a transição que

ocorre quando a mulher é encontrada e ele se coloca resolutivo no caminho da satisfação. Pois agora ele encontrou a mulher que quer, a quem ele pretende excitar e sobre a qual seus pensamentos e energias estão focados. Seria melhor dizer que, até aquele momento, ele não desejou *nenhuma* mulher. Sua condição era de desejar o desejo. E tal era a sua necessidade que ele tomou a primeira oportunidade para satisfazer o seu desejo: trocar o desejo de desejo por desejo. É uma característica importante do desejo sexual surgir desta forma a partir de um impulso generalizado. No entanto, o desejo é tão distinto do impulso que o compele como a raiva do excesso de adrenalina. Deve-se pensar em “fome sexual” como se pensa a fome de conversa; não como um apetite, mas como uma predisposição para uma resposta individualizante.

O objetivo do desejo sexual não para na “união”. Existe ainda o projeto adicional e em desenvolvimento do prazer sexual. Agora, a excitação pode ser alcançada sem prazer sexual, embora o prazer requeira a excitação, tanto no sujeito quanto no objeto. O prazer sexual é dirigido à excitação do outro, e um prazer que não requeira a excitação do outro – como quando um homem realiza o ato sexual num corpo de uma testemunha frígida – é pervertido. O caso extremo de tal prazer é o do necrófilo, e um homem que seja indiferente ao prazer de sua parceira é, em certo sentido, um necrófilo disfarçado: se o seu entusiasmo é de fato realçado pela frigidez dela, é porque ele só pode desfrutá-la sob o aspecto da morte. Pelo seu comportamento sexual, em certo sentido, ele deseja vê-la morta.

O prazer sexual carrega o sujeito ainda fundo no caminho da excitação. Envolve-o ainda mais profundamente com o objeto de seu prazer, reforçando a sua necessidade pela resposta do outro e pelo aumento da autoidentificação do outro com o ato sexual. Mas, alguém poderia objetar, aonde isso tudo leva, senão ao orgasmo ou a algum desses eventos prazerosos? E por que, então, o orgasmo não tem aparece como finalidade *última* deste desejo, o gratificante episódio final? Por que quereríamos investigar mais sobre a satisfação sexual?

Considere novamente o caso da raiva. O homem que explode em ira certamente alivia seus sentimentos, e pode depois ter agradáveis sensações de relaxamento conforme a adrenalina escoar de seu sistema. Mas esta explosão temporária não faz parte da intencionalidade da sua ira, uma vez que não tem relação com os pensamentos que a motivam. Se *isso* é o que

ele quer, ele ficaria satisfeito com uma injeção de adrenalina; por que se preocupar em perder tempo buscando uma ocasião apropriada para isso e o risco do insulto alheio? Além disso, não é injusto procurar obter alívio perseguindo o outro, quando uma injeção teria sido tão boa quanto? Claramente, o prazer do relaxamento não tem nenhuma relação com o projeto da raiva, mesmo que possa aparecer em uma explicação científica “do que se passa”.

O mesmo acontece com o orgasmo. Embora a experiência seja muito importante, não é parte do objetivo ou projeto do desejo. Ela não tem raiz no pensamento sobre o qual o desejo está fundado, e não desempenha nenhum papel na continuação do objetivo da união. Em um sentido muito importante, é uma *interrupção* do congresso, do qual o sujeito deve se recuperar, como e quando puder.

Ver o orgasmo como o objetivo do desejo é tão equivocado quanto ver a exultação experimentada por um jogador após marcar um gol como o objetivo do futebol, e não como um desdobramento prazeroso de um objetivo cumprido. Mas há mais sobre a adoração do orgasmo do que isso: não é *apenas* o resultado de uma falsa assimilação do desejo ao apetite. Espiritualmente falando, é também o sinal de uma superstição peculiar e predominante: a crença de que, para cada atividade humana deve haver alguma experiência única e evidente que constitui o seu sucesso e que pode ser obtida não pela virtude, mas pela habilidade (para usar uma dicotomia aristotélica). Em outras palavras, ela resulta da idéia de que a gratificação sexual está disponível para todos, qualquer que seja o seu caráter moral, e que pode ser alcançada pela técnica. As raízes dessa superstição não precisam nos preocupar – embora a análise da democracia americana de Tocqueville sugira que elas podem não ser difíceis de rastrear.¹¹² Mas suas consequências são de alguma importância. Para serem vistos como questões de técnica, os objetivos humanos devem ser suficientemente específicos, e suficientemente circunscritos, a serem objetos de conselho, em que fins e meios possam ser separados adequadamente. A outra pessoa, neste ponto de vista, não pode ser descrita como fim do desejo: ela, portanto, figura como meio, um substituto para o que quer que um aparelho sofisticado (*machine désirante*) possa cumprir suas funções melhor do que ele mesmo. Esse é o

preço do ethos de “sucesso disponível” – o ethos que vê cada projeto humano em termos de uma realização igualmente distribuída.

O orgasmo não poderia ser o objetivo do desejo sexual, mesmo que seja por vezes o objetivo do que chamei de “prazer curioso”. A outra pessoa não é o meio para satisfazer o desejo, mas parte da finalidade do desejo. Suponha que um homem, ao se masturbar, pense num fluxo de fantasias desconexas, ocasionalmente divagando sobre o imposto que deve pagar, sobre o futuro de seu filho e sobre o comportamento escandaloso do gato do vizinho. O processo pode levar ao orgasmo e, presumivelmente, tem o orgasmo como objetivo; mas não é uma expressão do desejo. Imaginem agora o mesmo homem executando os mesmos movimentos, mas com os olhos fixos na mulher que se despe na janela vizinha. Agora há um objeto fantasioso de desejo. O que nos permite dizer que o homem realmente deseja a mulher? O mínimo é que ele deveria procurar ganhar o interesse e cumplicidade dela em seu ato, ou que tenha fantasias em que ela participe. Ele não apenas fazer isso, mas envolvê-la também. É claro que ninguém com bom senso imaginaria que ele pudesse alcançar seu propósito *desta* forma; provavelmente seu motivo não é o desejo, mas o prazer curioso, e a própria mulher entra como um mero instrumento na fantasia que o ajuda a alcançar seu objetivo. Na verdade, é uma característica de todo esse tipo de imodéstia a conduta sexual que tende a considerar o outro como o instrumento, e não como o objeto da libertação sexual, de forma que o outro não pode ser objeto de desejo. Ao ser tratado dessa forma, o outro se sente ultrajado e degradado, e na maioria dos sistemas de direito penal, a exposição indecente é tratada como uma grave agressão pessoal.

Há duas outras etapas no caminho do desejo que temos de mencionar: o projeto da intimidade, e a realização do desejo no amor erótico. A intimidade é o ponto para o qual os gestos inaugurais da corte amorosa são dirigidos, e é um projeto revelado já nos primeiros olhares de desejo. O olhar que afasta os amantes da multidão fala em voz baixa de coisas que estão fora da esfera de conhecimento dos outros. O projeto da intimidade surge automaticamente, embora não inevitavelmente, do vínculo do desejo. É o ponto para o qual o desejo naturalmente conduz por seus próprios artifícios. A luxúria generalizada só pode ser sustentada por complexas estratégias de substituição, tais como as da orgia, que impedem a passagem do prazer para a intimidade – que impedem o “conhecimento” carnal do

outro. Mas é uma continuação natural do prazer sexual buscar esses conhecimentos – atingir pelas palavras, carícias e olhares, por assim dizer, o coração do outro, e conhecê-lo de dentro, como uma criatura que é parte de si mesmo.

Assim como o prazer sexual tende à intimidade, a intimidade tende ao amor – a uma noção de compromisso fundada na reciprocidade do desejo. A pessoa que está comprometida por seu desejo por outra adquiriu uma vulnerabilidade crucial: a vulnerabilidade de alguém que tenha foi subjugado em seu corpo pela presença encarnada do outro. Esta vulnerabilidade só é finalmente apaziguada no amor (como Gilda, no *Rigoletto*, alivia seu breve momento de excitação nos braços do duque de Mântua sacrificando sua vida por ele). É através do estudo do amor erótico, portanto, que seremos capazes de caracterizar integralmente a intencionalidade do desejo.

Essas observações serão justificadas em capítulos posteriores. Antes de deixar a presente discussão, no entanto, é importante ver no que elas não implicam. Ao fazer do amor erótico a realização do desejo, não estou implicando que todo desejo sexual leve ao amor mais do que quando digo que toda a raiva leva à vindicação e ao arrependimento, ou que todo jogo de futebol seja um “bom jogo”, simplesmente pela identificação dessas condições como o cumprimento das duas respectivas atividades. A intencionalidade das emoções interpessoais varia de lugar para lugar e de tempos em tempos. A realização que reconhecemos na vindicação pode ser atribuída em alguma outra cultura à vingança. Nesses casos complexos, a intencionalidade é um vetor que pode ser estendido de inúmeras maneiras pela mistura de outras preocupações. Até certo ponto, ela se tornará uma questão de discussão moral em que deveríamos criar as condições que restringem uma direção do desejo em prol de outra. Ao utilizar o termo “realização”, já estou insinuando que a estrutura intencional que identifico como uma continuação natural da finalidade e do projeto do desejo – a estrutura que leva primeiro à intimidade e, em seguida, ao amor – é também a recomendada. Até o final do livro, devo deixar claras (ou tão claras quanto puder) as minhas razões.

Essa ênfase na intimidade não implica que todo desejo sexual é aconchegante, suave ou fiel. Longe disso. No entanto, cada forma

desenvolvida do desejo sexual tenderá a ir além do encontro presente a um projeto de união íntima com seu objeto.

Para alguns, esta união só pode ser assegurada pela dissolução do objeto, por sua conversão no destinatário sofrido de nossa vontade: assim era o Marquês de Sade. Para outros, só pode ser assegurada pela sedução, em que todo o eu está concentrado no ato inicial de amor que é, em seguida, retido: assim era Don Juan. Para outros ainda, só pode ser assegurada pela total dedicação do eu para o outro, de modo a procurar a posse absoluta e a remoção do outro do convívio da vida diária: assim era Tristão. Discutirei esses arquétipos do desejo com mais detalhes no Capítulo 6.

Defendi que o desejo se concentra na encarnação do outro, e na perspectiva em primeira-pessoa que essa encarnação revela. Cheguei inclusive a sugerir que, como resultado disso, a individualidade do outro – sua individualidade não como animal, mas como “eu” – torna-se inextricavelmente entrelaçada com a intencionalidade do desejo. Então, esbocei brevemente o objetivo do desejo – o objetivo da “união” com o outro – e os vários “momentos” que esse objetivo contém. No entanto, antes de preencher esse esboço e apresentar as razões necessárias para identificar a realização do desejo nos termos nupciais em que me aventurei, faremos uma pausa para confrontar a difícil idéia da individualidade. Pois esta idéia está na raiz do mistério universalmente reconhecido da experiência sexual.

CAPÍTULO 5

O OBJETIVO INDIVIDUAL

No capítulo anterior, dei um esboço preliminar do objetivo do desejo, que é a “união com o outro” fundada na resposta à sua encarnação individual. Poetas e filósofos têm pensado neste objetivo como irrealizável, porque é paradoxal. A natureza desse paradoxo, no entanto, é uma questão disputada. Lucrécio, consciente de sua metafísica materialista, acredita que reside no desejo de unidade entre dois corpos separados. Como alguém pode se sentir tentado a concordar com Yeats sobre a tradução de Dryden dessa relevante passagem do livro IV ser a descrição mais fina da relação sexual na língua inglesa, penso ser apropriado usá-la como um lembrete da experiência familiar:

Então, o amor com fantasmas engana nossos olhos ansiosos,
Que mesmo a visão contínua nunca satisfaz;
Nossas mãos puxam o nada das partes que agarram,
Perdidas sobre os encantadores membros, em vão:
Nem quando o par juvenil mais perto estava,
Quando as mãos se entrelaçam, e as coxas se enroscam
Apenas na espuma furiosa do desejo completo,
Quando ambos forçavam, ambos murmuravam, ambos expiravam, Eles apertam, torcem, e
suas línguas úmidas dardejavam,
Como se cada um forçasse seu caminho para o coração do outro: Em vão; eles só cruzam a
costa,
Pois os corpos, não podem perfurar, nem estar nos corpos perdidos: Mas procuram ter certeza de
si, quando ambos se envolvem, Nessa momentânea raiva tumultuada,
Tão emaranhado nas redes do amor,
Até que o homem se dissolve nesse excesso de alegria.
Então, quando o recipiente estoura,
E vazantes marés os nervos adormecidos traem,
Uma pausa se segue; e a Natureza concorda por um tempo,
Até que com renovada raiva novos espíritos fervem;
E, em seguida, a mesma vã violência volta,
Com chamas revitalizadas queimam os fornos erguidos.
O tempo um no outro se perde,
Mas permanecem trancados por barras adamantinas;
Todas as maneiras que tentam, sem sucesso se mostram,
Para curar a ferida secreta do amor saudosos.¹¹³

Muitos não notaram o paradoxo em Lucrécio, que toma a idéia de “união” literalmente, e sugere um projeto em que ninguém em sã consciência jamais embarcaria. O paradoxo usualmente deriva de uma tensão entre duas coisas: entre o interesse do sujeito na individualidade do outro e sua tentativa de “apreender” essa individualidade em uma atividade de contato “físico”. Um brilho grandiloquente dessa idéia é a versão de Sartre do paradoxo. De acordo com Sartre, o desejo tem o objetivo de possuir o outro em sua liberdade – e, portanto, manter como objeto aquilo que só pode existir como sujeito. Neste ponto de vista, o conflito entre o interesse na identidade subjetiva do outro e a atenção ao seu corpo é glosado em termos da incomensurabilidade metafísica entre o eu e o outro. Formas similares de frasear o paradoxo podem ser encontradas em Schopenhauer,¹¹⁴ Hegel¹¹⁵ e Kierkegaard.¹¹⁶ Às vezes, o pensamento dominante é este: você pode desejar outro apenas como um indivíduo e, portanto, apenas como um *sujeito*. E mesmo assim, você somente pode possuí-lo como um membro de sua espécie – já que você só o pode possuir como um objeto. Às vezes, o paradoxo é expresso nos termos de uma idéia de liberdade: Eu sou desejado apenas como um ser livre, mas desfrutado somente em um ato que me torna prisioneiro. É um encanto singular à teoria de Sartre tornar esses dois paradoxos em um só.

O paradoxo só pode começar a parecer convincente, no entanto, se pudermos sustentar a primeira premissa: que eu desejo o outro *como* um indivíduo e que a individualidade do outro reside em sua natureza como um sujeito. A premissa tem duas partes: uma relativa ao objeto intencional do desejo, e outra à idéia metafísica da individualidade. Alega-se que vejo o outro *como* um indivíduo, e também que a sua “individualidade” reside em sua natureza enquanto sujeito. Pode ser que a tese metafísica seja falsa, mesmo que capte o sentido de individualidade que está envolvido na intencionalidade do desejo. Nesse caso, o paradoxo nos aparece imediatamente sob a forma de uma ilusão metafísica que está no coração do desejo sexual. A fim de esclarecer esta questão, é necessário começar destacando algumas características das atitudes interpessoais que podem nos levar a falar da “individualidade” de seu objeto. Considerarei seis dessas características, correspondentes a seis distinções entre atitudes.

Distinções entre atitudes O universal e o particular

Algumas atitudes interpessoais são tais que um universal (no sentido de um predicado *n* qualquer) entra em seu objeto intencional e fornece o verdadeiro objeto de atenção. Tais atitudes são direcionadas para o indivíduo apenas como um exemplo de uma classe. Entre essas atitudes “universais”, as emoções morais – indignação, admiração, desprezo e assim por diante – são fundamentais. Se eu sentir desprezo por James, é por causa de alguma característica de James: Se William tivesse essa característica, eu sentiria desprezo por William também. O objeto do desprezo é o particular – James – como um caso do universal (covarde, imbecil, egoísta ou qualquer outro). Claro que, para recriar um ponto a partir da discussão da “universalidade” de Hare, o universal pode ser tão específico que, no final das contas, *somente* James o exemplifique. Mas deve ser possível caracterizá-lo sem fazer nenhuma “referência identificadora” a James. O que eu desprezo é a covardia ou o egoísmo de James, e eu me sentiria *exatamente da mesma forma* em relação a qualquer outra pessoa que mostre o mesmo defeito. Se eu não senti exatamente o mesmo, é porque alguma coisa foi deixada de fora da “descrição segundo a qual” James é desprezado, algo que faria a distinção entre James e aqueles outros contra quem reagi de forma diferente.

A idéia da universalidade deve ser separada da do “objeto formal” de uma emoção, explicada no Apêndice 2. O objeto formal é dado por uma descrição que o objeto intencional *deve* satisfazer se for o objeto da sensação dada. Por exemplo, João só pode ser objeto de desprezo se for considerado inferior de alguma forma. Esta restrição “formal” apresenta uma condição necessária sobre o objeto de desprezo, mas não fornece a completa “descrição segundo a qual” qualquer pessoa é desprezada.

Atitudes como amor, ódio e desejo sexual têm objetos particulares. Elas não impõem obrigação alguma sobre o sujeito para que responda de formas similares a situações similares. Embora haja, sem dúvida, alguma característica de James que seja uma razão (talvez até mesmo *a* razão) para que eu o ame, não sou obrigado a amar William também, só porque ele compartilha essa característica. (Imagine, se não fosse assim, a vida amorosa impossível de gêmeos idênticos.) Aqui temos um reflexo da distinção de Kant entre amor e estima, e os princípios de uma explicação do por que ele escolheu separar o “patológico” do “racional” dessa forma.¹¹⁷

O fundado em razões, o livre de razões e o que envolve razões

O último parágrafo chama a atenção para uma segunda distinção. Algumas atitudes só podem ser consideradas com base em “pensamentos justificantes” – isto é, com base em razões que parecem apoiá-las. Outras atitudes são, conforme vou chamá-las, “livres de razões”, pois embora *possam* haver razões para elas, sua existência não depende que o sujeito *tenha* razões. Atitudes que são universais são automaticamente fundadas em razões. Sua própria natureza admite graus, e é uma marca das atitudes morais que a crença do sujeito na existência de razões seja aqui ilimitada.¹¹⁸

Atitudes particulares também podem ser fundadas em razões. Um exemplo é fornecido pelo ressentimento. Meu ressentimento de vocês depende da relação particular entre nós: eu posso, portanto, me ressentir de você por algum ato ou qualidade de que não me ressentiria em qualquer outra pessoa. No entanto, o ressentimento é baseado em razões. Se eu me ressinto de você é *por causa de* alguma característica, que eu também acredito que justifique o meu sentimento. Existem, no entanto, atitudes particulares que não são de modo nenhum fundadas em razões. Eu posso apenas querer algo, sem razão alguma (mas talvez não um pires de lama).¹¹⁹ Alguns desejos animais, nesse sentido, também não têm razões. Um cão só quer cheirar o outro – por nenhuma razão (embora, é claro, possa haver uma excelente racionalização evolutiva de seu ato). As pessoas se cheiram de forma semelhante (uma criança e sua mãe, um homem e sua esposa). Os filósofos que defendem (com Elizabeth Anscombe)¹²⁰ que todo desejo depende de uma “caracterização de desejabilidade” de seu objeto ignoram o fato de que o conceito de desejabilidade pertence apenas à explicação do comportamento dos seres racionais. O conceito de desejo, no entanto, pode ser utilizado na descrição e explicação do comportamento meramente animal. Essa é uma razão *a priori* para pensar que pode haver desejo que não se baseia em uma concepção de desejabilidade. O leitor não deve ter nenhuma dificuldade para aceitar o que é de fato a descrição mais natural do desejo de cheirar.

Afirmar que o amor não é universal. Mas é baseado em razões? Alguns filósofos duvidaram de que fosse ou pudesse ser.¹²¹ No entanto, parece haver uma tendência definitiva no amor de encontrar um *fundamento* em

seu objeto. Eu acredito que haja uma razão pela qual eu amo James, e que, se eu não posso agora encontrar essa razão, é por um lapso de memória, uma falha de expressão ou uma falha epistemológica. Não está claro, no entanto, que o amor realmente *seja* baseado em razões que são oferecidas por ele. Talvez seja melhor dizer que o amor *busca* basear-se em razões, e é suscetível de sofrer reversões quando os seus motivos são destruídos. Uma atitude verdadeiramente fundada em razões – como o ressentimento – é passível de *refutação* por uma demonstração de que o objeto não possui a característica pela qual se está ressentido. O amor parece suscetível de ser enfraquecido, e de sofrer todo tipo de reversão catastrófica, mas não exatamente de ser refutado. Poderia ser melhor, portanto, descrever o amor como o que “envolve razões”, de modo a não obscurecer as distinções reais entre os estados de espírito que estamos aqui considerando.

É possível ver com certo ceticismo a opinião de que uma atitude possa ser fundada em razões ou mesmo que somente envolva razões e ainda deixe de ser universal. Pascal sustentou que o amor é fundado em razões, e concluiu que ele não poderia, portanto, ser interpretado (exceto paradoxalmente) como o amor do indivíduo:

O homem que ama uma mulher por sua beleza, a ama de verdade? Não; pois a varíola, que remove sua beleza sem matar a pessoa, fará com que ele não a ame mais. E se alguém me ama pelo meu juízo ou minha memória, ele realmente *me* ama? Não; pois eu posso perder essas qualidades sem deixar de ser. Onde, então, está o *eu*, se não no corpo ou na alma? E como se pode amar o corpo e a alma, a menos que por conta de qualidades que não são de forma alguma constitutivas do *eu*, uma vez que são perecíveis? Dever-se-ia amar a substância anímica de uma pessoa abstratamente, e quaisquer qualidades que possam residir nela? Isso só poderia ser, e seria, injusto. Nunca, portanto, se ama a pessoa, mas apenas as qualidades; ou, se se ama a pessoa, deve-se dizer que é o conjunto de qualidades que constituem a pessoa.¹²²

Condillac critica, com razão, este argumento por sua dependência da natureza “perecível” das qualidades: como se eu fosse a dizer ao homem cujo pé cortei: “Como você sobreviveu sem o pé, então não foi *você* quem eu feri”.¹²³ Mas observe as importantes implicações metafísicas que Pascal extrai do que, de fato, não é nada mais do que um argumento sobre a

intencionalidade do amor. O argumento entra em colapso tão logo se vê que a dependência de razões e a universalidade são logicamente distintas.

A diferença é evidenciada mais claramente pelo importante caso das atitudes estéticas. O interesse estético é o interesse no objeto individual, não como exemplo de um universal, mas como o objeto particular que é.¹²⁴ Uma obra de arte pode ser um tipo com muitos símbolos – como um romance ou uma sinfonia. Mas identificar o tipo é identificar o indivíduo, e qualquer interesse no tipo é o interesse no indivíduo que o exemplifica. Meu amor pelo Concerto para Violino de Beethoven pode coexistir com a aversão a todas as outras obras musicais sem que, por isso, seja inconsistente consigo mesmo. O interesse estético é, não obstante, fundado em razões.¹²⁵ Tem que haver *algo* que possa ser dito ou apontado em resposta à pergunta “Por que você está interessado nisso?” Se não houvesse resposta, deveríamos estar lidando com um caso de torpor, e não de interesse estético.

Pode-se argumentar que os exemplos – amor pessoal e interesse estético – foram criados artificialmente: não fiz nada mais do que estipular que eles são estados de espírito que são particulares, seja quando estão fundados em razões, seja quando envolvem razões. É verdade que não precisa haver qualquer estado mental correspondente às minhas duas descrições. Mas também é verdade que as características que descrevi pertencem à verdadeira essência de tudo o que os possui. Eles definem tipos de intencionalidade; mais do que isso, é nos termos da sua intencionalidade que os estados de espírito são distinguidos por aqueles os gozam ou sofrem. Realmente há uma coisa como o amor pessoal, e seu envolvimento com a razão é parte do que significa para nós, e explica por que devemos ter notado a sua existência desde o princípio.

O aprofundamento teórico sobre a distinção entre o fundado em razões, o livre de razões e o que envolve razões é uma questão de considerável dificuldade. Vale a pena ressaltar, contudo, que a distinção em três partes pode ser abordada com o mesmo espírito com que Elizabeth Anscombe lida com a ação intencional e a não-intencional.¹²⁶ Poderíamos dizer, como um primeiro passo (mas não seria mais do que um primeiro passo), que uma atitude é fundada em razões se admite a aplicação da (ou de certo sentido da) pergunta “Por que você sente isso?” E aqui a resposta pode ser uma espécie de variável, como no caso da ação intencional: “Eu não tenho

certeza” (diferente daquilo que Anscombe chama de “uma rejeição da questão”). Quanto mais se tem de *procurar* por uma razão – quanto mais se tem de “descobrir o porquê”, por exemplo, de se amar uma pessoa, mesmo quando se está firme na crença de que, amando-o, tem-se uma razão – mais deveríamos falar de amor como algo que envolve razões, e não fundado em razões.

Se escolhêssemos essa abordagem, tornar-se-ia tão difícil atribuir atitudes fundadas e que envolvem razões às criaturas sem palavras quanto é difícil, na visão de Anscombe, descrever suas ações como intencionais. Deve-se notar, no entanto, que, para os fins do meu argumento, é completamente desnecessário decidir essas complexas questões de psicologia filosófica.

A atenção e a desatenção

Algumas atitudes se concentram em características específicas de seu objeto, e ignoram outras. O medo, por exemplo, concentra-se sobre o perigo atual e tudo o que o causa, ignorando as características do objeto ameaçador que poderiam ter sido consideradas prazerosas ou admiráveis. Tal atitude é “desatenta”, no sentido de que deve necessariamente ignorar alguma parte do que é apresentado. Em contrapartida, as atitudes atentas não ignoram nada: nenhuma característica de seu objeto é descontada, e nenhuma característica pode ganhar destaque com a exclusão total das outras sem mudar de atitude. O exemplo mais conhecido de uma atitude atenta é o interesse estético; cada característica do dito objeto é relevante para a atenção que o abraça. Mas também se deve reconhecer que certos tipos de amor – o amor erótico entre eles – são semelhantes. O amante para quem cada fio de cabelo de sua amada possui um significado individual é como o esteta que pondera cada nota da partitura. Este tipo de luxúria para o detalhe é uma continuação dramática inevitável do interesse atencioso que, justamente porque considera tudo como relevante, tenta também não considerar nada insignificante.¹²⁷

A atenção do interesse estético já foi descrita diversas vezes; mas de uma forma ou outra, foi reconhecida pela maioria das teorias estéticas pós-kantianas. E isso deu origem a um mal-entendido perigoso. Já que todas as características de uma obra de arte são relevantes para meu interesse nela,

estou naturalmente disposto a procurar ligações entre as características que me permitam captá-las como uma unidade em minha mente. Se eu conseguir alcançar essa unidade, isso é um fato sobre mim: eu sou capaz de captar em minha atenção a totalidade do objeto diante de mim. Claro, é apenas em virtude da obra de arte que eu *sou* capaz de fazer isso. Mas não se deve deduzir disso que a própria obra de arte possui algum tipo de unidade (orgânica ou não), e que, ao apreciá-la esteticamente, é essa unidade que percebo. Saber quais características de uma obra de arte facilitam o empreendimento da percepção unificada é outra questão. Talvez não exista uma única resposta para esta pergunta. Talvez a pergunta deva ser respondida separadamente para cada obra. Talvez, em suma, seja uma questão para o crítico, e não para o filósofo. E, no entanto, quantos filósofos foram tentados a obter, a partir da premissa de que a resposta estética é atenciosa, a conclusão de que as obras de arte são objetos peculiarmente unificados, talvez com um tipo especial de individualidade metafísica que os diferencia do resto da criação do homem?¹²⁸

É como uma falácia, e uma que teremos que considerar com frequência, que o objeto do amor é dotado de uma unidade peculiar – uma unidade que liga todas as suas características em uma totalidade que pode ser apreendida em um único ato intuitivo. E, uma vez que sua presença física se apresenta tão manifestamente sem essa unidade – pois fisicamente ele tem a unidade de um animal, de quem podemos remover cabelos e unhas dos pés sem prejuízo para o todo – surge a idéia de que sua unidade é de outro tipo e tem alguma outra fonte. Surge, de fato, a grande ilusão metafísica do amor: a ilusão de que, ao ver o outro sob o aspecto do amor, eu sou confrontado com a unidade “transcendental” subjacente a partir da qual fluem todas as suas ações. Há outras fontes dessa ilusão. Mas é instrutivo reconhecer sua analogia com um grande erro da estética pós-kantiana – a falácia de acreditar que a “unidade intencional” de uma atitude é também a percepção de uma “unidade material” em seu objeto. Este é um lapso intelectual de que nenhum ser humano pode, em sua existência cotidiana, ser curado.

O propositado e o despropositado

A última distinção é algumas vezes confundida com outra; no entanto, não são idênticas. Algumas atitudes se aproximam (ou recuam) de seu objeto com um “fim em vista;” outras não. Ao primeiro tipo pertencem todas as nossas emoções mais práticas, tais como a agressão (que tem o objetivo de ferir) e o medo (que visa evitar). Outras atitudes – o interesse estético novamente fornece um paradigma – não têm nenhum “fim em vista”. Elas são, na utilíssima expressão de Kant, “desinteressada” (*ohne Interesse*), divorciadas de interesses práticos imediatos. Quando me aproximo de um objeto com um determinado fim em vista, o meu propósito determina um critério de relevância – algumas características do objeto têm uma influência sobre ele, outros não. Portanto, há uma tendência na filosofia da arte de explicar a atenção do interesse estético nos termos de seu caráter despropositado, que nos priva da capacidade de distinguir o relevante do redundante.¹²⁹

É, no entanto, muito simples reduzir as duas distinções em uma, pois poderia haver atitudes que são atentas e também propositais. O amor é uma delas, mas um exemplo mais vívido é dado pelo desejo sexual. Não podemos negar que o desejo tem um objetivo; no entanto, parece ter – ou, pelo menos, tender a – o caráter atencioso do amor: todas as características do objeto podem fortalecer ou ameaçar o desejo, e nada pode ser descartado *a priori* como irrelevante para o interesse do observador. Pode-se considerar que, se isso é assim, o desejo deve ser algo que envolve razões – e talvez até mesmo fundado em razões. Mas essa conclusão é muito precipitada. Ser ou não uma atitude que envolva razões depende do *tipo* de ameaça que novas descobertas oferecem a ela. Uma descoberta que destrói uma crença sobre a qual a atitude está fundada envolve a refutação de uma *razão*; ela ameaça a atitude ameaçando a sua fundação intelectual. Uma descoberta que simplesmente chama a atenção para alguma característica nova e despercebida, e sobre a qual não havia nenhuma crença ou descrença anterior, não ameaça o fundamento intelectual, mas o foco imediato do estado de espírito do sujeito. A diferença aqui pode não parecer imediatamente óbvia. Mas tornar-se-á evidente no curso de nossa discussão.

A distinção entre o propositado e o despropositado está longe de terminada. Considere a amizade. Em certo sentido, é despropositada: não há “fim em vista” que motiva o amigo quando ele procura a companhia de seu

companheiro. No entanto, seria errado dizer que a amizade é despropositada, se queremos dizer que não há objetivos ou projetos que são próprios de um amigo. Um “verdadeiro amigo” procura o bem-estar do outro e persegue esse fim ativamente sempre que possível. No entanto, se há alguma finalidade ulterior – por exemplo, se procura o bem-estar do outro para ganhar o favor ou buscar alguma recompensa – então devemos dizer que ele não está motivado pela amizade. Além disso, pode-se desejar o bem-estar do outro por caridade, pela preocupação desinteressada por um universo bem ordenado, por dever religioso ou simplesmente “por si mesmo”, sem estar motivado pelo afeto humano. A preocupação com o bem-estar de um amigo é um *tipo* particular de preocupação, e não é destacável do motivo da amizade. A tentativa de separar o propósito da amizade da prática da amizade está, portanto, repleta de dificuldades peculiares.

Nesse ponto, alguém pode tomar uma esquecida técnica da teologia e descrever os propósitos da amizade como *imanentes*. Ou seja, eles se encontram na própria prática da amizade, e nunca poderiam ser alcançados por outros meios ou motivos. Em certo sentido, isso faz da amizade despropositada – já que não tem nenhum propósito destacável. Em outro sentido, faz da amizade profundamente propositada, uma vez que *todas* as amizades podem agora ser incluídas dentro de um único objetivo principal. A amizade, dito de outra forma, é a *descrição* de um objetivo. Ela denota uma atividade que é uma finalidade em si mesma.

Na maioria das atitudes interpessoais, o despropositado, o propositado e o “imanentemente propositado” se cruzam e qualificam um ao outro. Quando eu entro em uma loja e começo minha transação com o assistente, minha atitude é uma mistura inextricável destes três componentes. O propósito imanente da conversa agradável se mistura com a contemplação despropositada de produtos que não tenho vontade de comprar, e com as negociações propositadas da presente compra, para produzir essa “prontidão contratual” espontânea que é a condição normal da existência econômica. Podem-se ver muitas defesas elegantes da economia de mercado, tratando do “entendimento tácito” que é parte integrante da cooperação humana como um apelo pela manutenção dos acordos em que os fins econômicos são sempre acompanhados pelos fins imanentes da existência social, não

representando, portanto, uma ameaça para eles. Uma reflexão sobre tais discussões – e, em particular, as de Hayek e Polanyi¹³⁰ – certamente deve nos fazer perceber quão difícil é efetuar uma divisão entre o propositado e o despropositado na conduta humana. No entanto, essa distinção (que vimos ser uma tripla distinção) pode ser efetivamente empregada quando se discute o núcleo fundamental da intencionalidade humana. Sempre fará sentido perguntar, de alguma estrutura básica intencional – medo, digamos, ou raiva, ou desejo sexual – a que categoria pertence.

O transferível e o intransferível

A distinção acima nos leva, por etapas naturais, a uma quinta, e é uma que já teve destaque nos argumentos dos capítulos anteriores: a distinção entre o transferível e o intransferível. Faria sentido dizer a alguém que estava pegando um copo de água, “Tome isto, é tão bom quanto isso”, e entregar-lhe um copo de cerveja ou suco de laranja, ou qualquer outra coisa para saciar sua sede. Aqui, o desejo pode ser transferido de um objeto a outro; ou, se preferir, os objetos podem ser substituídos um pelo outro, sem precipitar uma mudança de atitude mental.

Algumas atitudes interpessoais são transferíveis. Suponha que alguém, em um acesso de raiva contra a humanidade, ataca outra pessoa na rua. Ele deseja bater nessa pessoa em particular; mas seu desejo poderia ser transferido para outro. Faria sentido (embora ele não fosse sensato) dizer: “Bata neste aqui, ele é tão bom quanto esse”. A transmissibilidade é aqui uma consequência da natureza generalizada da agressão subjacente ao desejo original. Claro, um homem ficar enlouquecido, como o Ajax de Sófocles, sob a ilusão de que cada destinatário de seus golpes o ofendeu pessoalmente. Mas o pathos de Ajax reside no fato de que sua fúria, embora não transferível, foi humilhantemente desviada por desígnios divinos.

Pode-se pensar que, sempre que a outra pessoa entra especificamente na intencionalidade da minha atitude, a atitude não é transferível. Mas há uma variedade de casos a considerar. Suponha que eu esteja procurando uma companhia para ir comigo a uma apresentação de *O Pato Selvagem*. “Eu estava contando com Paulo, mas ele está ocupado”. “Talvez João possa; ele gosta de Ibsen. Ele seria tão bom quanto Paulo”. O contraste óbvio com esse exemplo é o caso do amor. Parece absurdo responder à observação “João,

meu amado, me deixou; o que devo fazer?” dessa forma: “Vou ficar com Paulo; ele será tão bom quanto João”. Eu digo que *parece* absurdo, porque mais tarde terei de examinar os argumentos que sugerem que essa sensação de absurdo não é mais que uma ilusão bem fundada, para usar novamente o idioma de Leibniz.

Qual é (se é que há) a diferença relevante entre os dois casos? No primeiro caso, há um propósito definido e não-imanente pelo qual eu preciso de um companheiro. É esta a diferença? Não é óbvio que seja. Há atitudes que são aparentemente intransferíveis, mas que ainda possuem objetivos definidos: o desejo sexual é o exemplo óbvio. Queiramos ou não dizer que o objetivo é, em tais casos, sempre *imanente* até certo ponto é outra questão. Voltando à discussão de Kant do desejo sexual, podemos ver uma tendência clara (manifesta em toda a sua filosofia moral) em explicar a intransferibilidade das atitudes interpessoais com base no fato de que seu objeto é visto “não apenas como um meio, mas como um fim”. (Precisamente a mesma tendência pode ser vista na tentativa de Kant de explicar a individualidade do objeto estético nos termos da natureza “desinteressada” da atitude que nós dirigimos a ela.) Presumivelmente, ver alguém como um fim é ter apenas fins imanescentes para ele (fins para os quais ele entra essencialmente).

No entanto, deve ser dito de uma vez que a abordagem de Kant destas questões – embora louvável pela sua percepção dominante, de que as relações interpessoais em geral, e em particular a moralidade, fundamentam-se na individualidade insubstituível das pessoas – é demasiado radical. Considere a curiosidade. Esta é uma atitude completamente transferível. Um homem curioso sobre vacas pode passar bastante livremente de uma para outra, satisfazendo sua curiosidade em cada uma. E ainda assim sua curiosidade não precisa ter nenhum outro propósito do que ela própria, e certamente não possui uma finalidade específica comparável a uma visita ao teatro. O objeto da curiosidade é tratado não como um meio, mas como um fim em si mesmo.

Penso ser melhor abordar o exemplo dado através da idéia de relevância. O objetivo do freqüentador do teatro resolve o que é “relevante” a seu interesse. Ele é bem servido por alguém com as propriedades relevantes, e mal servido por alguém sem elas. Sua atitude é transferível porque há propriedades relevantes que servem para concentrá-la, mesmo

que ele precise de um companheiro (isto é, uma instância individual dessas propriedades), e não apenas de um conjunto de instâncias qualitativas bradleyanas¹³¹ (algo que seria muito desconfortável de levar ao teatro). Claro que você ficaria insultado ao saber que você foi quisto como companheiro apenas como a instanciação de um universal. É muito importante que eu esconda de você (e de mim) a idéia de que outra pessoa possa “ser tão boa quanto”. (Quase toda cortesia comum pode ser vista como um estratagema para esconder esse pensamento.) Mas a idéia é, no entanto, convincente. (Assim nós somos entretidos, ou entristecidos, pelo anúncio no *The New York Review of Books*, que diz: “homem bonito, próspero, bissexual, 39, procura mãe judia que goste de teatro, música (não pop), autorrealização, 30-35, na área da Filadélfia, com carro próprio e compromissos, para relação erótica significativa”. Imagine a discussão posterior, em que a mulher diz: “Mas eu me encaixo perfeitamente na descrição; que direito você tem de se queixar?” Talvez ela deva procurar um advogado.)

Devemos distinguir aqui dois tipos de transferência: a factual e a contrafactual. É a último que realmente nos interessa. Minha raiva por Alfredo pode ser intransferível, simplesmente porque está ligada à coisa específica que Alfredo fez, e ninguém mais. Neste caso, não é o fato de Alfredo ser uma pessoa que faz da minha atitude intransferível. De maneira semelhante eu poderia ficar angustiado com um meteorito em particular que abriu uma cratera em meu jardim. Seria absurdo tomar outra catástrofe, não importa o quão semelhante, e dizer: “Fique com esta, é praticamente igual à outra”. Foi *este* meteorito, que causou *esta* catástrofe, que me aborreceu. Em ambos os casos, a identificação de um objeto individual entra na intencionalidade da atitude. No entanto, em outro sentido, a intransferibilidade da atitude é aqui uma questão trivial, dadas as razões em que podemos identificar aspectos relevantes do objeto que são o foco do que eu sinto. Se João tivesse feito o que Alfredo fez, eu teria ficado igualmente zangado com João; se outro meteorito tivesse devastado meu jardim, eu teria sido tão aborrecido com isso. Essas atitudes são factualmente, mas não contrafactualmente, intransferíveis.

Os casos interessantes são os de intransferibilidade contrafactual. Eu não posso dizer quais propriedades da minha Elizabeth teriam de ser

possuídas por outra mulher para ela ser um objeto *deste* desejo presente. Se isso é uma ilusão, é uma ilusão que levamos bastante a sério, e pela qual vivemos. Se o exemplo do desejo sexual não parece plausível, então considere o amor erótico, o drama que se concentra quase exclusivamente em um pensamento contrafactual: o pensamento de que outra pessoa não poderia ter sido o que esta pessoa é para mim. Esse pensamento está na base de toda dor, toda felicidade erótica e todo suicídio de amor. (Veja a cena III do teatro de bonecos de Chikamatsu, *Os Suicídios de Amor em Sonezaki*.)

A explicação que pode ser dada imediatamente é que todas essas atitudes devem sua intransferibilidade contrafactual ao simples fato de que seus objetos são (ou são considerados como) pessoas. Nunca seria o caso de eu me tornar tão apegado a, ou repellido por, uma mera coisa de forma a ser incapaz de encarar a situação contrafactual que despertaria em mim uma emoção semelhante. Eu poderia ser tão apegado ao meu piano que se tornaria impossível dizer algum outro seria tão bom quanto?

Mais uma vez o exemplo do interesse estético nos faz hesitar. Nós podemos ter interesse estético em algo que não é uma pessoa, e ao fazê-lo, o consideramos “por ele mesmo”, e sem tolerar a idéia de que algum outro objeto poderia ter sido “tão bom quanto”. Não deve passar despercebido que nós elogiamos igualmente como belos o objeto do prazer estético, o objeto do desejo sexual e o objeto do amor. E é uma hipótese plausível que esta linguagem indique uma estrutura intencional comum, o que explica a enorme importância destas atitudes em concentrar nossas mentes sobre o aqui e agora. Alguns filósofos tentaram explicar a experiência estética em termos quase-pessoais. Tomando sua sugestão da idéia de Kant de que o objeto estético é visto como intencional (embora despropositado), eles supõem que nós o vemos como a expressão de uma intenção, uma idéia ou uma característica. A intencionalidade individualizante da atitude estética é, portanto, apenas um caso especial da intencionalidade individualizante da interpessoal.

Mas tais sugestões são o resultado de teoria, e os fenômenos que são invocados para explicar podem ser entendidos sem elas. Podemos, portanto, sugerir que a intransferibilidade contrafactual é uma propriedade atitudinal separada da interpessoalidade.

O desejo sexual é intransferível? Sugeri que sim, e para defender essa sugestão é necessário dissipar certos mal-entendidos possíveis. Dizer que o

desejo é intransferível não quer dizer que seja exclusivo. Alguém pode desejar várias pessoas, mas não com o mesmo desejo. Também não decorre que o desejo não se baseia em outros estados da mente (instintos, necessidades e assim por diante) que *são* transferíveis. Considere Don Juan.

A essência de sua personalidade é a sedução, e a sedução é uma empresa interpessoal. Você não poderia seduzir uma maçã, um cão ou um cadáver, nem mesmo uma criança (um caso problemático sobre o qual terei algo a dizer mais adiante), embora todos possam ter usos sexuais. Seduzir é provocar o consentimento de alguém representando a si mesmo de certa maneira. Don Juan é sedutor porque sente paixão por todas as mulheres que conhece, e ainda assim sua paixão não é transferível. Seria absurdo interromper sua sedução de Zerlina dizendo: “Fique com esta, ela é tão boa quanto essa” (daí o pathos da interrupção de Donna Elvira). A característica extraordinária do Don (como Mozart o descreve) não é transferir uma única paixão a uma sucessão de objetos, mas fazer com que sua paixão constantemente ressurgja sob novas formas. O ato sexual é suficiente para anular (ou até satisfazer) o desejo anterior, e preparar o terreno para outro. Assim, quando Leporello lê de sua lista, e nos diz que “*in Espagna, son’ già mill’ e tre*”, ele não está contando os objetos de uma única paixão, mas as diversas paixões que inspiraram. Essa é a fonte de mania de Don Juan, o “demonismo” que Mozart capta tão brilhantemente em “*Fin’ caldo vino*”. Esse tipo de desejo não é mais “transferível” do que é o de Tristão por Isolda: ele simplesmente ressurg de infinitas formas. Como todos os pecados, é uma forma de ansiedade infatigável.

Do ponto de vista objetivo (fora do escopo da intencionalidade humana), temos de reconhecer que o desejo sexual e o amor erótico são ambos manifestações de outras coisas – de necessidades animais e hábitos emocionais. Essas outras coisas *podem* ser transferidas de um objeto a outro e ainda assim permanecerem as mesmas. A transferibilidade é essencial à idéia biológica de uma necessidade, uma vez que a necessidade é relativa a uma função, e uma função pode ser cumprida por qualquer objeto que tenha a característica em questão. No entanto, apesar de um amante poder expressar seus sentimentos nas palavras “Eu preciso de você”, ele não quer dizer “Eu tenho uma necessidade que você pode satisfazer”. A ênfase está no insubstituível *você*. A necessidade de estímulo sexual e a necessidade de

companheirismo podem ser satisfeitas por um número infinito de coisas. Mas isso não nos diz nada sobre a intencionalidade do desejo. Um estado de espírito pode não ter a intencionalidade da condição biológica que a subjaz e explica. Pensar de outra maneira é imaginar que você poderia extrair a idéia legal do direito de propriedade de uma descrição do instinto territorial, ou o conceito de autoridade de uma descrição da disposição da criança a obedecer.

Mediato e imediato

Há outra distinção que serve para alinhar o sexual e o estético e separá-los da moral. É a distinção entre as atitudes que são fundadas na percepção de seu objeto (atitudes que chamarei de “imediatas”) e atitudes que dependem apenas do pensamento. Considere a admiração moral. Isso é algo que eu posso sentir em relação a uma pessoa que nunca conheci, simplesmente com base no que eu acredito ser verdade sobre ela. Eu posso admirar Cicero ou Marco Aurélio, sem a menor experiência, seja literal ou imaginativa, dos próprios homens. É uma idéia recebida da estética (desde que Baumgarten inventou a palavra)¹³² que a apreciação estética se baseia na *percepção* de seu objeto, e não pode ser baseada apenas no pensamento. Esse ponto foi apresentado de várias maneiras. Alguns falam da natureza “sensual” do interesse estético; outros se referem a seu caráter “concreto” ou “imediatos”; outros dizem que o julgamento estético é distinguido pelo fato de que você deve “ver o objeto por si mesmo”.¹³³ Todas essas expressões sugerem diferentes formas de teorizar uma única observação.

É evidente que algumas atitudes, como o interesse estético, estão enraizadas na experiência real de seu objeto e não podem existir sem essa experiência, enquanto outras (especialmente aquelas que são “universais”) podem ser separado da experiência, já que sua intencionalidade é construída a partir do pensamento exclusivamente. O desejo sexual pertence à primeira categoria. Ele é despertado por uma experiência de encarnação – pela visão, som ou cheiro de seu objeto. E é tão difícil imaginar um desejo sexual que começa de uma mera descrição, quanto é difícil imaginar apreciação estética “em segunda mão”. Nós realmente podemos imaginar uma descrição tão convincente que serve para completar a lacuna, por assim dizer, entre pensamento e experiência – uma espécie de

equivalente sexual das descrições que Thomas Mann nos dá (em *Doutor Fausto*) das obras de Adrian Leverkühn. Mas essa descrição forneceria um objeto para o desejo só porque permitiria que o sujeito “imaginasse como seria” experimentar a encarnação da pessoa descrita. O exemplo, portanto, apenas confirma o ponto: que o desejo é dependente da experiência que o produz. Assim, os exemplos mais plausíveis de “desejo vicário” são aqueles em que o sujeito é movido por uma representação que lhe permite criar na imaginação a forma encarnada do objeto de desejo. Tal exemplo é dado pela *Flauta Mágica* de Mozart, em que Tamino apaixona por Pamina ao ver o seu retrato.

O imediatismo do desejo contribui de uma forma a sua intencionalidade individualizante. Parece sempre haver uma espécie de halo de indicialidade em torno do objeto do desejo: uma sensação de “aqui e agora”. O objeto do desejo é identificado por uma presença física que, mesmo quando meramente imaginária, como a presença de Pamina em seu retrato, é essencialmente “percebida por mim”. O amado se apresenta para mim em uma relação indicial. Ou, para falar em *fenomenologês*, ele é sempre um “isto” para mim. E esse elemento indexical serve para concentrar meus pensamentos individualizantes dentro do quadro de uma percepção imediata. Parece que eu estou presente, aqui e agora, dentro do imediatismo da minha experiência, com o outro indivíduo, cuja natureza nunca poderia ser apreendida em uma descrição, porque nunca poderia ser traduzida de sua forma sensorial “dada”.

Tais pensamentos são inebriantes, e é bom estar ciente das consequências de ceder a eles. Mais importante ainda, o mistério da “substância” que está por trás de suas propriedades se agrava com o mistério da própria experiência. Uma experiência permanece para sempre fora dos conceitos que a contenham. Assim, supõe-se, a irreducibilidade de uma substância a suas propriedades (a implausibilidade de uma descrição “sem propriedade”) é semelhante à irreducibilidade de uma experiência aos pensamentos que tentam transmiti-la. Essa confusão de mistérios pode ser observada tanto na experiência estética quanto no desejo sexual. Ela motiva a teoria neoplatônica do amor (veja abaixo), as teorias expressionistas e idealistas da arte e grande parte da filosofia hindu do desejo. Também está por trás da, de outro modo inexplicável, disposição de Kant para confundir, na *Crítica da Razão Pura*, a distinção entre indivíduo e propriedade com a

distinção entre intuição e conceito.¹³⁴ Não me proponho a desvendar tais confusões na sua totalidade. Em vez disso, vou permitir-lhes, que cuidadosamente desvendem a si mesmas. Mas, mesmo sem elas, podemos notar fortes motivos para supor que nossa disposição de descrever o objeto do desejo e o objeto do interesse estético nos mesmos termos não é accidental. O “belo” é o próprio objeto de atitudes que são atentas, intransferíveis e imediatas, e quando alguém se refere ao objeto de alguma outra atitude nestes termos – quando ele se refere, por exemplo, a uma bela máquina, uma bela prova, um belo caso jurídico – é porque se rendeu à *experiência* imediata de algo, encontrando ordem e significado *nela*.

As características formais do desejo

O objetivo de delinear as seis distinções a que me referi é em parte para desagregar a alegação altamente complexa que algumas de nossas atitudes são direcionadas aos indivíduos *enquanto* indivíduos, e outras aos indivíduos somente *enquanto* membros de alguma classe. Há um sentido em que as atitudes universais podem ainda ser direcionadas aos indivíduos enquanto indivíduos – pois elas podem existir sem propósito (ou com um propósito meramente “imanente”), e neste sentido bastante estreito, portanto, podem envolver um interesse no indivíduo como um fim em si mesmo. Na verdade, este é exatamente o que está envolvido nas atitudes morais, tais como estima e desprezo. No entanto, nenhuma tem o caráter atencioso do amor, nem tem a intransferibilidade contrafactual do interesse estético ou do desejo. Descobrimos, portanto, um ninho de distinções diferentes dentro da única distinção sobre a qual Kant tentou fundar a moralidade do “respeito pelas pessoas”. E não devemos nos surpreender, portanto, se falarmos tanto de amor quanto de desejo de maneiras que seriam proibidas para Kant por sua própria ambição metafísica.

O desejo sexual é especial: não há “objeto universal” que seja o seu verdadeiro foco, mas apenas o objeto particular da busca. Vou discutir esta característica com mais detalhes mais tarde, a fim de considerar tanto a sua explicação quanto suas consequências reais ou imaginárias.

O desejo não é baseado em razões, embora possa, de vez em quando, ser justificado, seja a partir do ponto de vista da primeira-pessoa, seja da terceira-pessoa. Esta questão de justificação será retomada no Capítulo 11.

Por enquanto basta reconhecer que, embora seja possível argumentar contra a busca de um dado objeto sexual, há algo estranho na tentativa de argumentar contra desejá-lo. O melhor que eu posso fazer, para desencorajar o seu desejo por Felipe, é chamar a sua atenção para características que você pode não ter notado, e que você pode achar repulsivas: “Como você pode desejar um homem que passa óleo no cabelo e cutuca o nariz?” Mas o desejo, assim como o amor, envolve razões? O desejo tenta *encontrar* o fundamento que também irá justificá-lo? A pergunta é difícil de responder. Pois parece haver dois tipos de desejo. Um é bastante indiferente às exigências da razão, e o outro tenta – muitas vezes sem sucesso – obedecê-las. O segundo tipo de desejo, no entanto, já está caminhando na direção do amor, e se envolve razões, as envolve da mesma maneira que o amor. Este é o desejo apreendido por Schumann, em *Frauenliebe und Leben*, em que não há realidade além da necessidade de amar. Normalmente, quando nos referimos ao desejo sexual, é precisamente para separá-lo do amor de que pode ser componente. Assim identificado, ele deixa de ser uma parte do desejo, devendo “envolver razões”.

O desejo tem um propósito, embora esse propósito seja parcialmente imanente, inseparável do objeto particular de busca. Eu descrevi este propósito como “união”, e dei uma caracterização parcial do mesmo no objetivo da excitação mútua. Com o andamento do livro continuarei a desenvolver essa descrição, até demonstrar a intencionalidade completa do desejo.

O desejo é atencioso: qualquer característica de seu objeto pode ser introduzida em seu foco, e todas são relevantes para a sua história e drama. O desejo se assemelha ao interesse estético não só nesse aspecto, mas também em sua imediação: como a experiência estética, o desejo encontra o seu objeto na matéria imediata da experiência – na forma encarnada do outro, tal como aparece. Portanto, não pode haver tal coisa como “desejo por ouvir dizer” ou “desejo por reputação”. Finalmente, e mais importante ainda, o desejo é intransferível, e assim, nas palavras de Blake, “amarra o outro para o seu prazer”.¹³⁵

O amor é distinto de desejo, em primeiro lugar, no conteúdo real do seu objetivo – que é imanente, mas menos específico do que o objetivo do desejo – e em segundo lugar, no fato de somente envolver razões. Todo amor

pode ser ameaçado pelos novos conhecimentos que destruirão a crença vital. O resultado desse conhecimento pode ser catastrófico. O desejo também tem suas catástrofes – a maior delas, o ciúme, está intimamente relacionada com a sua intencionalidade individualizante – mas pelo menos está desta. E, no entanto, nessa liberdade está outra catástrofe. Pois o desejo sobrevive à demonstração de que seu objeto é indigno – e, portanto, tem o poder de degradar o sujeito, forçando-o a ter relações íntimas com uma pessoa que ele não consegue estimar. Mais tarde vou levantar a questão a respeito do amor; se, ao contrário do desejo, é mediato, capaz de viver só à base de pensamento.

Agora é possível corrigir alguns dos mal-entendidos, e defender alguns insights, contidos em dois contrastes de Kant – entre amor e estima, e entre amor e desejo.¹³⁶ A estima é universal, despropositada, desatenciosa, fundada em razões, mediata e transferível. É, portanto, diferente do amor em todos os aspectos, salvo, talvez, seu fundamento em razões e (talvez) seu caráter mediato. O desejo difere da estima em cada uma das características formais que discutimos. No entanto, paradoxalmente, são o amor e o desejo que envolvem o pleno reconhecimento da individualidade do outro. A estima, por sua qualidade universal e transferível, ignora a circunstância individual, e fica contente com qualquer um que mostre as qualidades necessárias. Colocando mais imediatamente: a estima, ao contrário do amor ou do desejo, não é uma forma de “interesse”. É difícil ver como poderia existir uma moralidade plausível que coloca o indivíduo antes de cada abstração, que não reconhece nenhum valor equivalente ao valor infinito da pessoa humana, mas que considera o interesse como nada mais do que parte da “patologia” do homem. Só quando virmos amor e desejo como abrangidos por nossas percepções morais que vamos ser capazes de realizar o que Kant procurou realizar. Só então que seremos capazes de dar as bases para uma moralidade secular, em que o indivíduo é a última fonte de valor. Kant erroneamente considerou que a distinção entre ver o outro como um indivíduo ou como uma instância, um “exemplo”, deve ser feita nos termos da distinção de o ver como um fim ou como um meio. Por isso, ele imaginou que o caráter despropositado da estima garantiria sua centralidade moral. Pelo contrário; a estima é despropositada porque, em parte, *abstraiu* do objeto individual de interesse,

e desembarçou seu valor moral de sua existência individual. É somente em atitudes propositadas, intencionais, como amor, amizade e desejo, que ele se torna, enquanto um indivíduo, insubstituível.

O objeto individual

Como o desejo pode possuir a estrutura intencional que descrevemos? Como, em particular, ele pode ser intransferível? A resposta óbvia – que o desejo é dirigido ao indivíduo, e não ao tipo – não é mais clara do que a conceito de “pessoa singular” que é invocado nela. É nos termos desse conceito que devemos procurar entender, primeiro, os paradoxos do desejo, e, em seguida, a satisfação do desejo.

Individuum est ineffabile, dizem os escolásticos. Muitas coisas são sugeridas por esse enunciado. Aqui vai uma delas: obrigados pela necessidade metafísica, nós fazemos uma distinção entre o indivíduo e as propriedades atribuídas a ele. Mas como podemos fazer essa distinção? Como separamos, em pensamento, o indivíduo de suas propriedades? (Eu uso o termo “propriedade” vagamente, de modo a incluir relações: a propriedade é determinada por cada predicado significativo.) Parece que precisamos de alguma característica definitória que constitua o indivíduo como *o que* ele é. Mas essa característica é uma propriedade, e como pode uma propriedade ser idêntica ao indivíduo que a carrega? Propriedades essenciais ainda são propriedades, distintas apenas pelo fato de que seu possuidor não pode deixar de tê-las sem também deixar de ser.

Tentou-se contornar essa dificuldade através da idéia de uma essência individual – o *haecceitas* de Duns Scotus.¹³⁷ Isso é considerado uma propriedade essencial, ou uma lista de propriedades essenciais, que somente pode ser instanciado por um *único* indivíduo de um determinado tipo, de modo que, ao identificá-lo, identifica-se também o indivíduo que o possui. Não preciso dizer que a idéia de uma essência individual está repleta de dificuldades. Como pode haver uma propriedade que, por sua própria natureza, é instanciada apenas uma vez? Os exemplos mais plausíveis estão comprometidos pelos paradoxos da teologia (a propriedade de ser um deus, por exemplo, que parece ter no máximo uma única instância, mas talvez apenas porque tenha menos do que uma). Outros exemplos ou contrabandeiam alguma referência secreta para o indivíduo singular que as

instanciam – a propriedade de ser idêntico a João, por exemplo – ou então dependem, por sua instanciiação única, de alguma circunstância accidental.

Considere, por exemplo, a propriedade de ser o homem mais alto que existe. Realmente pode-se dizer que esta propriedade só pode ser instanciada por um único objeto: ao mesmo tempo, no entanto, ela nunca poderia ser uma característica essencial de qualquer objeto que a possua. Pode-se sempre dizer, do mais alto, do mais gordo, do homem mais inteligente, que eles poderiam ter sido de outro modo. A “essência individual”, interpretada tão vagamente, nem sequer é uma propriedade essencial

—neste caso, a idéia de que, ao compreender a essência individual, compreende-se verdadeiramente o *indivíduo* é um absurdo. Portanto, isso só pode ser afirmado de algumas propriedades comparativas: o mais perfeito, o mais poderoso, o mais experiente. E, repetindo, porque esses são os atributos de Deus.¹³⁸ Os exemplos putativos mais plausíveis de essências individuais são “pontos coordenados”. Considere o universo da Física moderna. Ele consiste em pontos e regiões espaço-temporais, variadamente modificados pela distribuição de energia. Os indivíduos aqui são caracterizados exclusivamente pelas coordenadas espaço-temporais que lhes foram atribuídas. Mas o que é possuir uma posição dentro de um sistema de coordenadas? É possuir uma propriedade relacional complexa. Como é que a mera posse de tal propriedade é suficiente para individualizar alguma coisa? Certamente, só porque temos uma idéia independente do seja ocupar uma posição espaço-temporal. Nós individualizamos pontos do espaço-tempo relacionando-os aos objetos que se encontram neles. Um ponto não é, para nós, um verdadeiro indivíduo, mas um lugar onde os indivíduos podem ser encontrados. E apesar de um indivíduo poder ser identificado exclusivamente por seu lugar e tempo, não tem uma posição essencialmente, e poderia estar em outro lugar e em outro momento. É, de toda forma, uma decepção ouvir que as “substâncias” últimas de nosso mundo têm todas as suas propriedades accidentalmente, exceto sua localização espaço-temporal.

A resposta padrão para essas dificuldades é rejeitar toda a idéia de uma essência individual. Diz-se que não podemos encontrar a idéia

da individualidade em uma lista de propriedades, pois tal lista não pode ser ligada essencialmente a uma única coisa. Isso não pode nem mesmo ser dito da descrição completa (a noção completa) dessa coisa. Qualquer tentativa de encontrar tal propriedade descritiva é uma tentativa de eliminar a distinção entre referência e predicação, entre o “isto” e o “tal qual”.¹³⁹ Um conjunto de argumentos filosóficos, que remonta pelo menos ao *Individuals* de Strawson,¹⁴⁰ e tendo seus ancestrais nas discussões de lógicos medievais, nos convence de que a “*ecceidade*” não é descritiva, mas indexical, e não pode haver um equivalente puramente descritivo de um indexical. Se um sistema de coordenadas parece nos dar uma maneira respeitável de identificar indivíduos genuínos dentro dele, é porque o emprego de tal sistema é inerentemente indexical. Nenhum lugar foi individualizado dentro de qualquer sistema desse tipo *para mim*, até que um “aqui” e um “agora” (ou, no caso do sistema de coordenadas de Kripke para pessoas, um “eu” ou um “ele”) tenham sido escolhidos como pertencentes a ele. Tendo identificado um ponto como aqui e agora, o resto se encaixa. Mas até o momento dessa identificação, nós literalmente não sabemos do que estamos falando.

Mas o que é identificado por tais índices de “referência identificadora”? Um velho problema de Descartes – o da passagem do sujeito ao objeto – ressurge aqui como um problema de referência. Quando eu escolho um lugar no esquema espaço-temporal, estou escolhendo como um ser, ou como algo que tem alguma relação com o “lugar onde eu sou”? Nesse caso, cada ato de identificação não pressupõe algum ato prévio de identificação do meu “ponto de vista”? Mas então, por que minha conseqüente descrição dos conteúdos do mundo é uma descrição do mundo, e não o meu ponto de vista sobre ela? A filosofia racionalista – e, em particular, os sistemas de Espinoza e Leibniz – pode ser vista como algo que envolve a tentativa de dar uma descrição do mundo que envolve a individuação de nenhum ponto de vista.¹⁴¹ A individuação seria, então, do que existe objetivamente, e não apenas do que aparece num ponto de vista que é meu.

Esses pensamentos nos levam a um conceito central e perene do “indivíduo humano”. É amplamente suposto que, no meu caso, eu tenho, em virtude da consciência privilegiada da minha própria condição subjetiva,

uma espécie de “conhecimento direto” de um indivíduo puro, cuja “*ecceidade*” está incorrigivelmente e imediatamente apresentada à consciência cuja identidade ela compartilha. Em suma, uma penumbra da “essência individual” se liga à perspectiva da primeira-pessoa. Como argumentei no Capítulo 2, há algo sobre a base da autorreferência que dá origem à idéia do *eu* como um paradigma individual: eu naturalmente acredito que tenho contato, no meu próprio caso, como um *donnée* imediato da consciência, com uma “unidade pura”. Esta unidade é o “ponto de vista” leibniziano, que é tanto um estado mental em desenvolvimento meu quanto um espelho do mundo objetivo que me contém. É este algo que eu identifico automaticamente ao usar a palavra “eu”.

Argumentou-se muito contra essa ilusão – a ilusão de que os privilégios da autorreferência dão alguma garantia especial da minha existência como uma “substância” individual. O argumento de Kant, presente nos “Paralogismos da Razão Pura”,¹⁴² foi feito para mostrar que, ao identificar a “mim mesmo”, não estou identificando *nada mais* do que um ponto de vista sobre o mundo, e não uma entidade dentro dele. Seja qual for o conhecimento privilegiado que pode estar associado com a minha autoidentificação, ele não fornece qualquer razão para a crença de que eu existo como uma substância individual. O “eu” é transcendental; ele não pode ser um objeto de sua própria consciência e manter a sua identidade como o sujeito que está consciente. Como, portanto, pode a minha consciência transparente como um sujeito me dar qualquer pista sobre o que eu sou objetivamente? Kant defendeu – com considerável plausibilidade – que o privilégio da autoconsciência (a “unidade transcendental da apercepção”) é compatível com praticamente qualquer teoria filosófica da natureza humana. Eu poderia muito bem ser tanto uma propriedade como uma substância, de acordo com tudo o que minha consciência mostra.

Alguns filósofos resistiram a tais argumentos. Outros aceitaram sua amplitude, mas insistindo que há, no entanto, alguma verdade sobre o “eu” que é verdade para mim enquanto sujeito e que resiste à passagem para o ponto de vista da terceira-pessoa. Fichte, por exemplo, aceitou o argumento de Kant de que o eu não é idêntico a nenhum indivíduo no mundo. Ao mesmo tempo, ele acreditava que isso simplesmente mostrou que o mundo era “posto” pelo eu como um reino de objetos cuja natureza é totalmente

subserviente ao ponto de vista subjetivo. O eu se torna, para Fichte, o verdadeiro objeto de investigação filosófica, uma coisa-em-si-mesma, uma entidade na qual a liberdade e a intelecção estão conjugadas, um item com uma estrutura e desenvolvimento que precede cada processo objetivo – em suma, a verdadeira substância metafísica, mas uma a que a categoria de “substância” não pode ser aplicada.¹⁴³

A filosofia do “eu” de Fichte é um paradigma de todas essas tentativas de elevar a perspectiva da primeira-pessoa a um princípio metafísico. Uma visão mais modesta, mas não menos rica em implicações metafísicas, é a visão moderna de que há verdades em primeira-pessoa, que não podem ser expressas de nenhuma outra forma. Thomas Nagel disse, por exemplo,¹⁴⁴ que qualquer visão do mundo puramente “sem perspectiva” necessariamente deixaria de fora um fato importante sobre ele. Pois ela deixará de fora qualquer referência ao eu – o ponto de vista a partir do que o mundo é identificado. Daí que toda identificação dos objetos no universo “sem perspectiva” será crucialmente incompleta. Os objetos serão identificados apenas um em relação ao outro, mas não em relação ao orador que os descreve. Como vou mostrar, esses pontos de vista tiram conclusões inadequadas a partir do que é, de fato, uma simples premissa de referência indexical.

De acordo com a visão de que estamos considerando, a individualidade da pessoa está conectada com a perspectiva da primeira-pessoa. A intimidade da minha consciência desta perspectiva pode ser expressa como uma “unidade transcendental” obtida dentro dela. Eu não preciso *descobrir* que essa dor, essa percepção e este pensamento pertencem a uma única consciência: o fato é “dado” para mim no próprio ato de consciência. Nem é possível imaginar o que seria desta unidade se fosse separada. Não poderia haver “ponto de vista” numa “consciência dividida” a partir do qual sua natureza dividida pudesse ser observada. De “fora” é vista não como uma única consciência que foi dividida, mas como duas “unidades” separadas e misteriosamente relacionadas. De “dentro”, rigorosamente não é observável. Se eu estou numa posição de atribuir um estado mental “dado” a uma ou outra das duas “unidades”, isso só pode acontecer porque o estado mental é apresentado a mim como “meu;” portanto, sei

imediatamente que ele pertence a uma única unidade que inclui as outras duas.

Tais fatos podem tentar um filósofo a concluir que a perspectiva da primeira-pessoa fornece um modelo para a individualidade da pessoa indivisa, e também para a identidade da pessoa, como a coisa particular que ela é. Pode-se pensar que você não pode ter minha perspectiva sem ser eu, de modo que, se você vê as coisas *exatamente* como eu as vejo, então você é eu: você está olhando pelos meus olhos, por assim dizer, para um mundo que se abre para mim precisamente no ponto de observação que você ocupa. Tais conclusões não têm fundamento. A menos que adotemos o princípio de Leibniz da identidade dos indiscerníveis, não há nada que impeça a conclusão de que possa haver dois pontos de vista indiscerníveis sobre o mesmo universo de objetos. No entanto, a ênfase na perspectiva da primeira-pessoa contém uma adoção oculta de indexicalidade, e isso dá uma espécie de credibilidade espúria à visão de que isso basta para individualizá-la àquilo a que pertence.

“Como o mundo aparece” não é o único objeto de minha consciência presente. O mesmo se aplica aos meus estados mentais atuais em geral (“como o mundo aparece” é apenas um estado mental entre outros). Como mostrei anteriormente, uma maneira de resumir essa consciência privilegiada é dizer que, na perspectiva da primeira-pessoa sobre minha própria mentalidade, a distinção entre a aparência e a realidade se decompõe. (Esta é a idéia de subjetividade: a ausência de uma distinção entre o ser e o parecer. E é precisamente isso que caracteriza a posição do sujeito. Colocando a questão na linguagem hegeliana: o reino do sujeito e o reino da subjetividade são uma única e mesma coisa.) Seria absurdo pensar que poderíamos transportar esta distinção para a perspectiva da primeira-pessoa. Pois “como as coisas aparecem” é igualmente uma descrição do meu estado mental. Se eu posso duvidar de sua veracidade, eu posso apenas saber como as coisas “parecem aparecer”, o que também pode ser, por sua vez, posto em dúvida. O sujeito se dissolve em uma regressão pirrônica de incerteza.

Outra pessoa pode ter conhecimento de como as coisas aparecem para mim. E esse conhecimento poderia ser completo. Presumivelmente, Deus tem completo conhecimento de como as coisas aparecem para mim. Mas ele não tem o meu ponto de vista, ou mesmo qualquer ponto de vista

(expressando a idéia em termos leibnizianos). Ele sabe isso como ele sabe todas as coisas, nem mediata nem imediatamente, mas como o exercício de sua própria vontade imutável. (Assim, Kant argumentou que o conhecimento de Deus do mundo é como o nosso conhecimento de como as coisas são (é intelectual), mas ainda tem o caráter certo de nosso conhecimento de como as coisas parecem (é “intuitivo”). No entanto, não podemos compreender a idéia de uma “intuição intelectual”, exceto negativamente.)¹⁴⁵ A diferença não está no *que* eu sei, mas em *como* eu sei disso. Quando você sabe que eu estou com dor, você sabe, assim como eu, que alguém está com dor. Se qualquer um de nós está com a vantagem aqui, é você; pois você não poderia *saber* disso sem ter alguma idéia de quem eu sou – isto é, de quem tem essa dor. Por outro lado, eu poderia saber que eu estou com dor sem saber nada sobre quem eu sou. Mesmo ao despertar de uma operação de transferência de cérebro que deixa minha identidade em dúvida, eu ainda posso saber com absoluta autoridade que eu (quem quer que eu seja) estou com dor.¹⁴⁶

Voltemos agora ao nosso problema. A perspectiva em primeira-pessoa é uma genuína “essência individual”? Ela é, em outras palavras, uma propriedade que é ao mesmo tempo essencial a, e instanciada exclusivamente por, qualquer um que a possua? É difícil acreditar que a minha perspectiva é uma propriedade essencial minha. É essencial que eu *tenha* uma perspectiva: sem ela eu não seria uma pessoa e, portanto, não deveria existir. Mas é essencial que eu tenha a perspectiva particular que eu tenho? Certamente não. Eu poderia ter visto o mundo a partir de outro ponto de vista. Além disso, não está claro que a perspectiva da primeira-pessoa é individuante do jeito certo. Ela contém, em sua descrição, um elemento ineliminável de indexicalidade. É a “minha” perspectiva, precisamente por ser definitiva do “ponto de vista” que é meu. Ao identificá-lo, não estou fazendo mais do que reafirmar o “eu” como um ponto de partida para identificar todo o resto. É uma fraude pensar nessa identificação como a descrição de uma propriedade minha, assim como seria considerar a sentença “a coisa que está aqui agora” como identificadora de um objeto por suas propriedades. Os pensamentos do “eu”, como os pensamentos do “aqui”, são pensamentos indexicais, e devem o seu estatuto referencial a isso. Alguns filósofos vão mais longe e

defendem que a “imunidade a erros de identificação”¹⁴⁷ que caracteriza o conhecimento em primeira-pessoa é do mesmo tipo que a imunidade semelhante exemplificada por pensamentos sobre o aqui e agora. As minhas habilidades de me referir a um lugar como “aqui”, e a um momento como “agora”, são similarmente imunes a certos tipos de erro.¹⁴⁸ Qualquer privilégio epistemológico atribuído a eles é atribuído em virtude da posição especial do orador. Já que ele não precisa de um ato de identificação para se referir a si mesmo, isso simplesmente reforça a conclusão de que ele não sabe nada de especial *sobre* si mesmo e, em particular, que ele nem conhece, nem se refere a qualquer componente especial da realidade, como um “eu” sobre o qual fundamente sua certeza fortuita.

A “essência subjetiva”

Como sugeri no Capítulo 3, tais argumentos, independentemente da sua força, não podem explicar inteiramente o fenômeno do privilégio da primeira-pessoa. No entanto, além dessa sugestão, eles devem inevitavelmente nos levar a rejeitar a noção de uma “essência subjetiva”. Ao mesmo tempo, há algo em nossas atitudes interpessoais que nos leva a *pensar* desta forma sobre os outros, de modo que ainda pode ser o caso da “essência subjetiva” aparecer como o objeto *intencional* de certos estados mentais. Nós tendemos a pensar nas pessoas como indivíduos quintessenciais, constituídos por suas perspectivas subjetivas invioláveis, que estão enclausuradas dentro deles como uma noz sob a carne. O pensamento parece ser confirmado em cada uso do “eu”; em cada declaração de sentimento, intenção e compromisso. E já que eu reajo a você como pessoa em grande parte com base em seus pensamentos do “eu”, eu não posso evitar a impressão de que é com seu “eu” que me relaciono, e que contém o tesouro oculto do seu ser. Ao conceder a autoridade da primeira-pessoa a você, eu atribuo à sua perspectiva um estatuto especial de mediador entre nós. Embora não haja nenhum fundamento metafísico para o pensamento de que essa perspectiva seja essencialmente o que você é, não é menos verdade que eu exijo que você a mantenha existindo como o verdadeiro foco invariável da minha atitude em relação a você. A prática de dar e buscar razões, por meio de que toda a nossa comunicação interpessoal é realizada, exige que assumamos uma

responsabilidade ilimitada pelos nossos atos, opiniões e expressões, e também por nossos atos e manifestações passados e futuros. Assim, aos olhos dos outros, a minha unidade atual de consciência está associada inevitavelmente à idéia da minha continuidade temporal ininterrupta como um agente. Eu apareço como um “centro de responsabilidade” e um “iniciador da mudança” duradouro. Eu vivo através dos meus atos, e em meus atos minha perspectiva ininterrupta encontra a realidade externa. Tudo isso é incorporada na idéia do que eu sou, não só por mim, mas também pelos outros que me obrigam a ser “fiel a mim mesmo” se quiserem se relacionar comigo. É assim que nossas atitudes interpessoais tornam-se estruturadas por uma idéia metafísica peculiar.

Aos olhos “sem perspectiva” da ciência, não somos mais do que animais (embora, é claro, animais altamente sofisticados), com a individualidade limitada que isso implica. Em nossos próprios olhos, somos “pontos de vista”, e o que somos para nós mesmos, somos para qualquer outra criatura com um “eu” como o nosso. Assim, a estrutura intencional de nossas atitudes interpessoais é construída sobre uma concepção do indivíduo que não tem correspondência no mundo dos animais. Somos, como Kant persuasivamente defendeu, as vítimas de ilusões transcendentais, e de nenhuma mais persistente do que esta, a mônada de Leibniz, que abriga os nossos sofrimentos e nossas alegrias.¹⁴⁹ Se tivéssemos que descrever o mundo objetivamente, de nenhum ponto de vista dentro dele, o “eu” e todos os seus mistérios desapareceriam – como desapareceram da metafísica impessoal de Espinoza.¹⁵⁰ Se, por outro lado, tentamos construir o mundo, como Leibniz fez, a partir de uma idéia de existência individual que tem o eu como seu modelo, então vamos efetivamente nos privar dessa única ordem objetiva em que os indivíduos podem entrar como partes componentes. Os “pontos de vista” leibnizianos não mantêm nenhuma relação real entre si, mas apenas refletem, *ad infinitum*, os espaços despovoados que sempre os rompem.

Devemos, portanto, levar a idéia da individualidade metafísica do eu menos a sério do que os filósofos que a apoiariam – pois é uma idéia que não tem lugar na descrição científica do mundo – e mais a sério do que aqueles que a rejeitariam de antemão – pois ela denota uma característica indispensável do entendimento intencional pelo qual

vivemos. É uma “ilusão bem fundamentada”, que só poderíamos remover da nossa consciência ao custo da própria consciência.

Pensamentos individualizantes

O que, então, poderíamos dizer sobre a “intencionalidade individualizante” do desejo? Este tipo de intencionalidade não é de nenhuma maneira a coisa simples que à primeira vista parece ser. Como vimos, ela pode ser “desagregada” em componentes logicamente independentes, dos quais o mais importante para os nossos propósitos é a “intransferibilidade”, que o desejo compartilha com o amor e o interesse estético. A intransferibilidade não requer que seja atribuída ao objeto nem uma individualidade não-arbitrária, nem uma perspectiva da primeira-pessoa. Isto se dá pelo caso do interesse estético em um amontoado de coisas. É claro que, tratando-se de indivíduos, amontoados são bastante arbitrários: eles podem ser divididos, destruídos e reconstituídos à vontade; e eles podem ser entendidos por alguém que se abstém de tomar qualquer decisão rígida e rápida a respeito de como eles devem ser contados (como um ou como muitos). E, claro, seria absurdo pensar em um amontoado como possuidor uma perspectiva em primeira-pessoa.

Ao mesmo tempo, o interesse estético projeta sobre seu objeto uma unidade e integridade que, materialmente falando, ele pode não possuir. Como mostrei anteriormente, a descrição filosófica imprecisa dessa tendência é a raiz de uma falácia prevalecente. É erroneamente suposto que a obra de arte possui, como uma propriedade peculiar metafísica, a individualidade com que nossa atitude a dota. Como assinalei, esta falácia é paralela à “ilusão bem fundamentada” contida em nossas respostas interpessoais. Assim, um amontoado esteticamente bem sucedido, como a Mesquita Süleymaniye em Istambul, é *vista* como possuidora de uma individualidade que coincide com a atitude dirigida a ela. Nenhuma pedra pode ser removida, acredita-se, sem destruir a sua unidade.

Eu poderia manter esta atitude, entretanto, sem ter ilusões quanto à realidade metafísica do Süleymaniye. Eu sei que ele é um amontoado de pedras que não tem mais unidade do que eu sou capaz de impor-lhe. Algo semelhante pode também ocorrer interpessoalmente. Eu posso olhar para o meu vizinho, e até mesmo para meu amigo, com olhos desencantados,

consciente de que ele não corresponde, em seu coração metafísico, aos exigentes requisitos da minha atitude. No entanto, há uma tendência inevitável de vê-lo como uma unidade transcendental. E essa percepção do outro será dominante em toda “conversação moral” bem sucedida. Além disso, temos uma base para essa atitude que não temos para a nossa atitude em relação à arte. A outra pessoa exibe a mesma unidade de consciência que eu descubro em mim mesmo. Eu o vejo como um outro “eu”, e nesse “eu” está resumido todo o sua potencial para me apoiar e me prejudicar. Seria impossível para ele aparecer na minha *Lebenswelt* como o objeto dessas respostas que eu não posso negar-lhe racionalmente, sem também aparecer como um indivíduo metafísico.

No caso do interesse estético, estou freqüentemente ciente do fato de que o objeto deve sua individualidade especial à minha maneira de vê-lo. Alguns chegam a defender que é parte integrante do significado da resposta estética permitir essa percepção. Nós, então, retrocedemos da experiência cotidiana para ver que o mundo está de acordo com uma ordem consoladora, e que a origem desta ordem está em nós.¹⁵¹

Em contrapartida, a intencionalidade individualizante das atitudes interpessoais surge de uma *crença* sobre seu objeto. É algo *nele* – notadamente sua posse de uma perspectiva em primeira-pessoa – que dá base à minha atenção individualizante. Esta atenção é invocada de mim automaticamente no curso de minhas relações com ele. Eu não tenho de tomar nenhuma atitude que não coordenaria espontaneamente nossa relação. A visão freqüentemente sustentada de que desejo e prazer estético estão intimamente relacionados – talvez espécies de um mesmo gênero – tem algum fundamento, como vou mostrar. Mas eles diferem especificamente no fato do primeiro, diferente do segundo, extrair a sua intencionalidade individualizante do pensamento de que está concentrado em um indivíduo real e metafisicamente integrado, que pode também ser identificado e tomado em forma corpórea. Temos agora de nos perguntar como este pensamento entra no objetivo do desejo, e como, se é que isso ocorre, ele dá origem à noção familiar do paradoxo.

O paradoxo de Sartre

Vamos começar com uma observação sobre a teoria de Sartre.¹⁵² Sartre reconhece que o principal problema para qualquer teoria do desejo é explicar a sua intencionalidade individualizante;¹⁵³ ele também reconhece que nenhuma teoria do desejo que o representa como um instinto, com o prazer sexual (prazer nos órgãos de procriação) como seu objetivo, poderia possivelmente explicar a realidade fenomenológica, pois não explicaria como outro *ser* pode ser um componente essencial no projeto do desejo.

Ao mesmo tempo, é evidente que a encarnação do outro é de interesse fundamental no desejo: em um ponto, Sartre afirma que “a pressão carnal de duas pessoas, uma contra a outra, é o verdadeiro objetivo do desejo”.¹⁵⁴ No entanto, as palavras “carnal” e “pessoas” precisam de interpretação. Eu não quero me pressionar contra a sua carne por qualquer sensação confortável que isso pode fornecer, mas por causa da consciência que satura sua carne. Em minhas carícias, diz Sartre, eu “encarno” você: ou seja, eu invoco a sua consciência (o seu “por si mesmo”) em sua carne, para ser capaz de possuí-lo. Ao explicar essa idéia, Sartre se refere à importância do comportamento “involuntário” (comportamento que pode ser “invocado”) como um índice da consciência do outro. Assim, ele oferece uma teoria dos fenômenos para os quais chamei a atenção nos capítulos 2 e 4 – os fenômenos da excitação e da transparência corporal. O objetivo do desejo é primeiro encarnar na perspectiva da primeira-pessoa (o “por si mesmo”) do outro; e, depois, se unir a ela como carne.

Parece haver duas formas de consumir essa união: o desejo sexual normal e o sadomasoquismo. Sartre escreve como se a primeira desabasse na segunda, e como se fosse impossível, justamente da maneira que a segunda é impossível. No desejo sexual normal, eu quero que o outro apareça em sua carne, e quero que ele me deseje da mesma forma. Nossas energias são gastas nessa empreitada de “encarnação” mútua. E, desde que a mutualidade do desejo seja sustentada, cada um convocando o outro para a superfície de sua carne, o objetivo do desejo pode ser pelo menos perseguido, se não cumprido. (O orgasmo, na visão de Sartre, assim como na visão defendida no Capítulo 4, é pouco melhor do que uma interrupção do desejo, e certamente não faz parte do seu objetivo.) Em um sentido importante, no entanto, eu não posso realmente me unir com a sua perspectiva de primeira-pessoa. Tudo que posso fazer é invocá-la e, da

mesma forma, me entregar. Nós não fazemos mais do que *aparecer* uns aos outros, tornando a nossa carne transparente, como acontece num olhar desejoso. No desejo, aparecemos na superfície de nossos corpos como peixes nas bordas de reservatórios vizinhos, espreitando desesperançosamente o elemento inatingível onde o outro tem seu ser.

O verdadeiro significado desta condição inamenizável é revelado nos “dois recifes em que o desejo pode encalhar” – sadismo e masoquismo. O sadismo, de acordo com Sartre, é “como uma semente no próprio desejo, como a derrota do desejo; de fato, assim que procuro tomar o corpo do Outro, que através da minha encarnação eu induzi a se encarnar, eu quebro a reciprocidade da encarnação, supero meu corpo em suas próprias possibilidades, e me dirijo ao sadismo”.¹⁵⁵ No sadismo, o corpo do outro é usado como um instrumento; ele está cheio de tormento, para que o “por si mesmo” do outro, finalmente, identifique-se com o seu corpo, revelando sua liberdade em um ato de autotraição. O sádico, no entanto, se recusa a ser encarnado: ele fica distante do processo que humilha o corpo de seu companheiro, pois ele pretende manter o poder de se “apropriar da encarnação do outro”.¹⁵⁶

O pensamento do desejo é mais ou menos este: em minha encarnação eu sou vulnerável, pois fui invocado por sua ação para a superfície da minha carne. Para manter a posse da minha vontade, eu devo recusar ou “transcender” esta encarnação. A primeira resposta é frigidez, a segunda, sadismo. No sadismo, eu supero meu desejo tornando-o um instrumento de domínio sobre você. Eu embarco em um projeto, que é possuir (se apropriar) o “por si mesmo” que eu compeli na superfície do seu corpo. Mas eu nunca posso ter sucesso nisso. Se conseguir compelir algo de você, o que estou compelindo não é a expressão de sua liberdade: e mesmo que eu obtenha o olhar que expressa a sua liberdade, é um olhar de alienação pura, em que sou revelado como um instrumento de sofrimento, com o qual você nunca vai se unir livremente. (Estou usando minhas próprias palavras, uma vez que a linguagem de Sartre é obscura e até contraditória.)

Se olharmos para trás, para o objetivo do desejo sexual “normal”, descobriremos que ele se assemelha significativamente ao objetivo do sadismo, e é igualmente irrealizável. O que eu desejo possuir ao possuir você é precisamente essa perspectiva em primeira-pessoa que eu obrigo,

com minha encarnação, a se encarnar. Essa perspectiva não é nada mais do que a sua liberdade, que eu não posso possuir ou me apropriar, mas que só posso observar. Eu posso me envolver com você em um esforço cooperativo – o esforço de “encarnação” mútua. Mas eu nunca posso “tomar posse” da liberdade que é sua, nem me unir, de forma alguma, com o *você* quintessencial.

O paradoxo do desejo sexual é, de acordo com Sartre, exemplificado também pelo amor e ódio. Na verdade, Sartre o considera uma aflição fundamental, que lança uma sombra de impossibilidade sobre cada tentativa de se unir ao outro e o outro a si. Todas as relações humanas exemplificam o paradoxo da liberdade. Sartre adapta a famosa máxima de Rousseau: eu sempre devo “forçar o outro a ser livre”. A estrutura intelectual de seu argumento não vem de Rousseau, mas de Hegel, cuja parábola do senhor e do escravo é o ancestral da invocação poética do sadomasoquismo de Sartre.¹⁵⁷ De acordo com uma versão da imagem hegeliana, não é o desejo sexual que está repleto de contradições, mas a luxúria. A luxúria é a forma de bestialidade que tem o corpo humano como objeto: sua versão extrema é o estupro, mas é sempre, em alguma medida, equivalente ao estupro, uma vez que vê o outro instrumentalmente, e procura obrigá-lo a aceitar o que quer que lhe seja imposto. O paradoxo pode, então, ser formulado da seguinte forma. O outro, ao se tornar um instrumento do meu prazer, torna-se uma coisa. Mas a força da minha paixão surge apenas porque eu o considero como uma pessoa, que vai responder à minha violação de sua liberdade com ódio e dor. Ao mesmo tempo, eu fantasio que ele consente com minha ação, e que responde com o mesmo impulso lascivo que eu tenho. É somente nesta suposição que eu o quis. Portanto, eu o privo de sua natureza pessoal em pensamento e a devolvo em forma de fantasia. De uma forma profunda eu estou em desacordo comigo mesmo, desejando que ele seja pessoa e coisa simultaneamente.

O “paradoxo da luxúria” irá nos preocupar em vários pontos nos capítulos seguintes. Mas claramente não dá base suficiente para a teoria do desejo de Sartre. Essa teoria envolve a tentativa de provar que a intencionalidade individualizante do desejo contém as sementes de paradoxo. É verdade que – em algum nível metafísico – Hegel quis afirmar que o amor e o desejo são contraditórios. “O amor”, escreveu, “é uma

tremenda contradição; o entendimento não pode resolvê-la”.¹⁵⁸ Pois o amor impõe entrega total do que é totalmente livre, e unidade absoluta do que é totalmente diverso. Ao mesmo tempo, essa contradição nas relações interpessoais era, para Hegel, um elemento na natureza “dialética” da realidade; e é a essência das contradições dialéticas serem “transcendidas” (*aufgehoben*). Sartre, pelo contrário, pretende retratar as contradições do amor e do desejo como insolúveis. Chegou, portanto, a comparar o desejo ao danoso sadomasoquismo, em que o corpo do outro é “instrumentalizado”.

Mesmo sem aceitar a teoria de Sartre sobre a liberdade, podemos discernir um certo paradoxo no sadismo. O desejo é direcionado à individualidade do outro. E ainda assim, tentando se “apropriar” do outro para seus próprios fins, o desejo não o trata mais como um indivíduo. Essa “apropriação” parece ser parte do objetivo do sádico. Daí que o desejo sádico envolva o paradoxo em que todos cairemos, de acordo com Kant, quando o imperativo categórico é violado: o paradoxo de tratar como um meio o que só pode ser tratado como um fim.

Mas, mesmo que isso seja uma consequência do sadismo, só é uma consequência do desejo na suposição de que o desejo leva naturalmente ao sadismo. Como vimos, a distinção kantiana entre tratar como um fim e tratar como um meio não é a simples distinção que Kant imaginou que fosse. É de fato uma distinção composta, que deve ser entendida nos termos das seis divisões entre atitudes que apresentei na primeira parte deste capítulo. Na medida em que o meu propósito com o desejo é imanente, e na medida em que busco o seu consentimento, eu o trato com tanto respeito como em qualquer outra transação. O desejo natural não está em conflito nem com a estima nem com o amor, e não leva ao sadomasoquismo, mas ao “trabalho mútuo”. Apenas uma teoria metafísica da liberdade dá plausibilidade à afirmação de Sartre que, porque eu quero *você*, eu também quero me apropriar de sua liberdade, anulando de seu corpo a perspectiva que eu também gostaria de possuir através dele.

No Capítulo 3, sugeri uma teoria da liberdade mais plausível. A “liberdade”, como disse, é uma metáfora através da qual embelezamos o fato da nossa responsabilidade. A capacidade das pessoas de declarar e assumir responsabilidade por suas ações futuras dá crédito à nossa “conversa moral”: é para significar as ocasiões proveitosas de conversa em que

anunciamos que os homens são livres. Os homens são livres porque agem e são influenciados por razões. Ao solicitar o consentimento do outro para o meu desejo por ele, eu respeito sua liberdade, mesmo no contato final, em que ambos somos dominados pelo prazer. Assim entendido, o conceito de liberdade é metafisicamente inocente. E assim entendido, não dá nenhuma base para a teoria de que existe um “paradoxo do desejo”.

A teoria de Sartre faz contato com um idioma, e as implicações disso são agora freqüentemente questionadas – o idioma da posse. O homem desejoso se expressa em termos que implicam um “direito de propriedade” sobre o objeto desejado. Esta linguagem lembra a tendência bem conhecida entre os guerreiros de reivindicar tanto a terra e as mulheres que nela habitavam. Mas seria errado pensar que a linguagem da “posse” aplica-se apenas às atividades do macho humano. Há um egoísmo intolerável no coração de todo desejo, que corresponde, e prenuncia, o egoísmo do amor:

O amor só busca o próprio agrado,
Amarrar o outro para o seu prazer;
Alegra-se quando é o outro prejudicado,
E um inferno no céu acaba por fazer.¹⁵⁹

Tais observações são questões de sabedoria, e não de análise filosófica. O desejo de “possuir” pode ser uma característica do amor: pode até mesmo ser uma característica do desejo. Mas não é uma característica essencial de nenhum deles. Devemos ser cuidadosos ao distinguir entre a ilusão metafísica cotidiana gerada pela perspectiva da primeira-pessoa e o brilho metafísico que endossa suas reivindicações. A teoria de Sartre é esse brilho: como a teoria do eu transcendental de Kant – de onde vem, em última análise – ela ultrapassa o que é “dado” na compreensão intencional. Ela propõe uma teoria da essência individual (que eu *sou* a minha liberdade) e, em seguida, sugere que essa teoria capta o que é pensado pelo homem que vê a si mesmo ou o outro como uma pessoa. No entanto, nossa compreensão interpessoal nunca poderia chegar tão longe. Ela depende apenas do sentido que as autoatribuições procedem do núcleo da individualidade humana, e têm uma autoridade epistêmica peculiar. Essa idéia está muito aquém de uma teoria da alma. Certamente, isso não implica que a liberdade é a substância da alma. Implica apenas que cada pessoa é individualizada dentro de sua própria perspectiva, e que a autoridade de sua

perspectiva se estende para o passado e para o futuro, determinando suas responsabilidades.

Assim, embora seja verdade que a perspectiva da primeira pessoa nos permite subsumir as ações do outro sob o conceito da responsabilidade e, assim, estender a ele atitudes fundadas nas idéias de direito, dever, obrigação e privilégio, isso não implica que devemos pensar nele como transcendentemente livre, à maneira de Kant ou Sartre. No máximo, implica apenas que devemos ver a sua “essência” como residente em um “ponto de vista” distinto. Se há um paradoxo nas nossas atitudes interpessoais não é a consequência de uma idéia metafísica de liberdade, mas de outra idéia metafísica, a da individualidade absoluta que é “dada” para o indivíduo em sua consciência de si.

O objetivo do desejo

É claro que é impossível para mim “estar unido” com sua perspectiva em primeira-pessoa – o que simplesmente me tornaria você, abolindo a separação subjacente ao desejo. Se fosse *esse* o objetivo do desejo sexual, poderíamos explicar a intencionalidade individualizante do desejo em termos que também mostram o seu objetivo repleto de paradoxos. Mas por mais convincente que a descrição possa ser, certamente não é mais do que metafórica, exatamente da maneira que a descrição de

Lucrécio é metafórica. Não é *isso* que buscamos no desejo, mesmo se o que buscamos possa ser sugestivamente descrito nestes termos.

Nossa primeira tarefa, portanto, deve ser descrever a “união sexual” em termos mais literais. O leitor deve se lembrar de que uma das principais dificuldades encontradas na descrição do objetivo do desejo está no fato de que o desejo, porque depende minuciosamente das reações do outro, “segue o seu próprio rumo”. Precisamos, portanto, saber exatamente como o outro é concebido “no rumo do” desejo; e em especial, se a ilusão bemfundada de sua individualidade metafísica impede – de alguma forma análoga à sugerida por Sartre – a formação de um objetivo verdadeiramente coerente.

Nós devemos voltar nossa atenção mais uma vez para a “reciprocidade” de desejo. A “reciprocidade” que é buscada no desejo não distingue em si o desejo de inúmeras outras atitudes humanas. A cooperação é o cerne da existência social, e baseia-se na mutualidade – na disposição humana para desejar que nossos desejos coincidam, de modo que nossas transações possam ser governadas pelo consentimento, e não pela coerção. Nas relações de negócios do dia-a-dia, esta mutualidade pode ser materializada em contratos implícitos ou explícitos; mas isso não deve nos cegar para o fato de que é apenas a condição normal da existência social entre seres autoconscientes, que visam regulamentar a conduta um do outro pela persuasão, e que, portanto, têm um motivo anterior de se alinharem às práticas que comandam a seu consentimento comum.

A reciprocidade exemplificada pelo *significado*, a que me referi no Capítulo 2, é mais concentrada do que a reciprocidade da cooperação normal. Ela não decorre de um desejo por um propósito comum, mas de uma “intenção reflexiva” – uma intenção de que a própria intenção seja reconhecida pelo outro. Quando a estrutura intencional característica do significado surge, surge também a possibilidade de, e a tendência para, uma “escalada” progressiva das intenções reflexivas. A enorme concentração de emoção humana que cada símbolo contém pode ser vista como o resultado do convite que oferece ao observador para reconhecer as intenções manifestas que estão por trás dela, e para entender o símbolo através da compreensão *delas*.

No Capítulo 2, referi-me à visão de Thomas Nagel que o olhar do desejo contém um núcleo desta reciprocidade intensificada – a reciprocidade envolvida quando o outro vem compartilhar o meu estado de espírito, precisamente através do reconhecimento da minha intenção de que ele deveria fazê-lo. Eu não acho que essa idéia capte a reciprocidade que está envolvida na condução do desejo. O olhar desejoso tem essa qualidade em parte porque *é* um caso que significa algo – assim como o olhar de cumplicidade e o olhar de raiva. É um convite simbólico, e até mesmo parcialmente convencional, oferecido ao outro. No ardor do desejo, no entanto, outra forma de reciprocidade governa as intenções dos participantes. E é isso que está na raiz da intencionalidade individualizante do desejo.

Esta nova reciprocidade envolve os *corpos* dos participantes, e é conhecida popularmente, mas pertinentemente, como o ato de “fazer amor”. Ele começa com olhares e carícias, passa para beijos, e culmina no ato sexual. Como disse, ele é mais bem descrito como um vetor do que como um simples objetivo. Pode ser difícil desviar o desejo de sua tendência natural; mas isso não significa que a relação sexual é o objetivo do desejo. O objetivo é dado pelo teor intencional do desejo que, inicialmente pelo menos, reside na excitação mútua. No entanto, escondida dentro deste esforço inicial, está uma noção distinta e crescente do que eu quero do outro. Eu quero que ele tenha conhecimento *de mim no meu corpo*, e tenha prazer em mim lá, assim como eu tenho prazer nele. É igualmente crucial para a minha atitude que sua atenção esteja focada em *mim* (como um indivíduo) quanto a minha esteja focada *nele*. Em todo desejo natural há, em realidade, um elemento de narcisismo. Pois eu me esforço para me ver através dos olhos dele. Eu gostaria de aparecer em sua consciência de forma esmagadora, e eu respondendo a tudo nele que transmite essa impressão.

Há, claramente, mais nisso do que na reciprocidade do intercâmbio amigável, e mais do que na reciprocidade de significado. Há o desejo de estar “presente como corpo” para o outro, e observar a própria presença através dos seus olhos. Há também o desejo de que ele deseje o mesmo: pois ele deve responder a cada um dos meus desejos com uma afirmação mental correspondente. No ardor pleno do desejo, cada participante está se esforçando para estar presente em seu corpo, e se esforçando também para

ver seu próprio esforço a partir de um ponto de vista fora dele. Parte da excitação resulta da interação desses dois atos de atenção.

Pode parecer que encontramos tanto o paradoxo quanto sua solução. Pois é claro que eu não posso *de fato* ver a minha presença com seus olhos; na medida em que estou tentando fazê-lo, o meu objetivo deve permanecer sempre frustrado. No entanto, embora eu esteja realmente “faminto” por você e por essa proximidade suprema de você que é satisfeita apenas em um ato de identificação mental, apenas um erro imaginativo me levaria a pensar que eu realmente devo *compartilhar* sua perspectiva antes que eu consiga me ver como você me vê – o tipo de erro que leva algumas pessoas a fazer amor com a ajuda de espelhos. Toda intimidade humana requer um ato de simpatia, um “como se”, que projeta o participante na paisagem mental de seu companheiro. É difícil descrever tal ato: mas isso não deve nos levar a considerá-lo paradoxal. Pois devemos reconhecer que ele existe, e que constitui o fundamento não só da intimidade pessoal, mas também da arte representacional.¹⁶⁰

Este paradoxo em particular, portanto, foi declarado e resolvido num só ato. Mas outro paradoxo mais profundo se esconde por trás dele. Pois é neste ponto – o ponto de identificação imaginativa – que a ilusão bem-fundada da emoção interpessoal começa a assumir o controle. Nossos esforços estão concentrados em nos fazer presentes e perceptíveis em forma corpórea. O corpo é tangível, apreensível: eu posso tocá-lo, apertá-lo, mordê-lo. Ele responde como uma unidade à minha presença, e o prazer ou a dor em qualquer parte dele também são prazer ou dor na criatura como um todo. Eu me regozijo nesta unidade e no fato de que eu tenho em minhas mãos a coisa única que é você. (Imagine algum dispositivo astuto que permita que um homem penetre Joana enquanto beija o rosto de Maria, escondendo dele o fato de que são dois corpos que recebem suas atenções. Se ele viesse a descobrir a verdade, então, independentemente do prazer expresso por Joana e Maria, ele deve se considerar *enganado*. Ele não estava, como havia pensado, fazendo amor com outra pessoa, mas estava sendo, estranha e prazerosamente, abusado.)

A unidade corporal que está ao meu alcance é identificada no meu pensamento com outra unidade, a da perspectiva que “se esgueira” de seu rosto. É no poço dessa perspectiva que todos os meus gestos desejosos são

lançados, e eu procuro em sua superfície corporal pelos sinais do meu próprio significado. Assim surge, dentro do núcleo da excitação recíproca que é o “curso” natural do desejo, um pensamento peculiar, e que é peculiar a essas atitudes interpessoais que incidem sobre a “encarnação” do objeto. Eu procuro *uni-lo com seu corpo*. Eu procuro invocar a sua perspectiva em sua carne, para que se torne idêntico à sua carne; assim, eu finalmente *descubro* sua verdadeira individualidade (o seu eu) como um constituinte do mundo físico em que eu me movo e ajo. Eu desejo que você *seja* o seu corpo, não no sentido direto, em que isto é sempre verdadeiro, mas no sentido metafísico em que isso nunca pode ser verdade, no sentido de uma identidade entre a sua “unidade de consciência” e a unidade animal do seu corpo.

Esse, creio eu, é o verdadeiro mistério da encarnação. É parte do gênio do cristianismo que nos convida a compreender a relação entre Deus e sua criação nos termos de um mistério que temos, por assim dizer, continuamente em nossas mãos. O mistério com que nos confrontamos no ato sexual, não podemos nem resolver nem abjurar. Nenhuma perspectiva de primeira-pessoa pode suportar a identidade de uma pessoa, nem pode ser unida à única coisa – o corpo – em que a individualidade nos é revelada. No entanto, o paroxismo de desejo é tão poderoso que me parece é como se a própria transparência do seu eu fosse, por um momento, revelada na superfície do seu corpo em uma união misteriosa que pode ser tocada, mas nunca compreendida. As partes do corpo que permanecem escuras para mim estão escuras apenas pela sombra projetada pela chama do seu eu. Essa queima da alma na carne – a *llama de amor viva* de São João da Cruz – é o símbolo de todas as uniões místicas, e o verdadeiro motivo para a identidade das imagens entre a poesia de desejo e da poesia de adoração.

A unidade que eu me esforço para extrair de você é uma que busco também para impor em mim. Nós estamos envolvidos em uma empresa impossível, mas necessária. Estamos tentando unir nossos corpos com um “proprietário” inexistente, que é incapaz de possuir a individualidade por que anseia, mas que sustenta a ilusão de sua própria existência, como um reflexo no olho do outro. É nisso que reside o verdadeiro significado das autoexpressões “involuntárias”, que, como disse, formam o foco inicial do desejo. O sorriso que me atrai é de carne e osso. O desejo de beijá-lo é o

desejo de plantar meus lábios nesse sorriso, e não numa boca: numa parte do corpo em que invoquei a perspectiva do outro. Um sorriso é realmente o alimento do amor, enquanto uma boca pode ser o alimento do amor apenas para alguém cujo furor transformou desejo em apetite – alguém que, como a Pentesileia de Kleist, procura saciar seu anelo intolerável na carne morta de seu amado antagonista. No celebrado relato de Dante do destino eterno do amor carnal, Francesca não recorda a boca, mas o sorriso de Guinevere, desejado e beijado por Lancelot:

Ao lermos que na boca beijara
O riso ansiado de tal namorado,
Este, que de mim não se separa,
Minha boca trêmula havia beijado.¹⁶¹
[Inferno, V, 133-6]

Numa sutil transição, ela se lembra de Paolo beijando não seu sorriso, mas sua boca, pois ela foi subjugada por ele e não é, em seus próprios olhos, nada mais do que carne para ele. Francesca é uma vítima do paradoxo do desejo. Atraída por um sorriso, ela se torna uma boca. Procurando unir sua perspectiva com seu corpo, ela se perde em seu corpo. Aquilo que ela queria, ela não pode ter. E o que ela consegue não é mais do que a cinza de seu propósito perdido. Este processo – o “*Untergang* da pessoa no desejo”, como descrito por um fenomenólogo¹⁶² – é uma expressão direta da disparidade que existe entre o objetivo transcendente do desejo e os meios meramente imanentes através dos quais podemos tentar alcançá-lo. A punição de Paolo e Francesca é que eles devem ser arrastados pelo primeiro círculo do Inferno, seus corpos para sempre inseparáveis, suas almas para sempre divididas pelo remorso que seus corpos causaram.

O paradoxo só poderia ser resolvido pela abolição da ilusão bem-fundada de que provém: a ilusão de que eu sou *essencialmente* o que sou “por mim mesmo;” que a minha perspectiva de primeira-pessoa contém a “essência individual” que sou eu. Somente poderíamos abandonar essa ilusão perdendo a capacidade de conversação moral. Pois é a nossa confiança nesta imagem que gera nossos compromissos. Apenas aqueles que sofrem de ilusões transcendentais podem ser francos no diálogo, pois o diálogo nos obriga a construir a nossa visão do outro a partir dos dados de suas declarações em primeira-pessoa.

Em comparação com o amor, a estima e a admiração, o desejo tem uma qualidade “problemática”. O problema deriva da tentativa de unir a individualidade ilusória do eu do outro com a individualidade real, mas resistente, do animal de que ele é idêntico. É como corpo que eu sou capaz de perceber e compreender sua individualidade. O “ponto de vista” leibniziano está permanentemente além da minha compreensão; para mim isso não é mais real, mais substancial, do que um ocupante da realidade como o número 2. O “projeto” de longo prazo do desejo pode, portanto, ser interpretado em função de um “problema” que todos os seres racionais têm razão para superar – o problema de tentar apreender no corpo do outro a perspectiva que se esgueira dele e que nunca pode ser apreendida.

Se essas reflexões estão corretas, podemos tirar as seguintes conclusões:

- (1)** As propriedades formais do desejo – e em particular a sua intransferibilidade – têm um fundamento real no objetivo do desejo.
- (2)** O objetivo do desejo é individualizante, na medida em que envolve pensamentos individualizantes sobre seu objeto.
- (3)** Esses pensamentos individualizantes identificam o objeto de duas formas: em função de sua individualidade verdadeira como um corpo humano, e em função de sua individualidade ilusória como uma perspectiva de primeira-pessoa.

(4) O desejo envolve a tentativa de unir esses dois padrões de individualização em um pensamento que é inerentemente paradoxal.

Dessa forma, mesmo que o termo “união” não seja mais do que uma metáfora para o objetivo do desejo, ele capta o elemento do paradoxo envolvido na estratégia que visa invocar a perspectiva do outro à superfície de sua carne. O objetivo inicial do desejo, que é a excitação mútua, está muito longe de ser paradoxal. Pois envolve o desejo de superar o outro, de levá-lo a revelar-se naquelas transformações involuntárias que me transmitem a imagem de seu interesse em mim. Ao mesmo tempo, essas transformações – que são o alimento do amor – devem deixar o desejo insatisfeito. Elas são sempre menores do que a revelação plena da alteridade individual que eu procuro compreender. No meu desejo, sou tomado pela ilusão de uma unidade transcendental subjacente à opacidade da carne, o repositório de infinitas possibilidades morais e a promessa daquela perfeita presença envolvente que justificaria – se pudesse ser obtida – a turbulência da busca sexual.

Pecado original

Eu listei quatro características do desejo que, juntas, entram no paradoxo de Sartre. Mas essas características – pode-se dizer – também estão presentes em outros sentimentos, tais como a ternura em relação a uma criança. Por que esses outros sentimentos não são paradoxais também? A proximidade do desejo com o amor de uma criança – e sua ênfase comum na encarnação – é um tema bem conhecido da literatura. E a teoria da transcendência neoplatônica foi aplicada a ambos. No poema do inglês medieval *Pearl*, ao poeta é concedida, através da visão sagrada de sua falecida filha, a mesma revelação concedida a Dante através da visão de Beatriz: e os termos de referência são quase os mesmos. Então o que é que na visão de Dante traz a marca do desejo?

Devemos aqui voltar para a idéia de encarnação. É verdade que a minha preocupação terna por uma criança se concentra em sua forma encarnação, e é totalmente dependente do sentido de seu corpo frágil como o veículo de uma consciência nascente, a roupa translúcida de um espírito que, porque ainda se desenvolve no ritmo de um corpo humano, parece-nos inseparável do corpo em que cresce. Eu quero tocar nesse corpo, segurá-

lo, beijá-lo, para pressioná-lo contra mim – e ao mesmo tempo não há nada de desejo nisto, pois não há nada de excitação.

Por que então a excitação faz tanta diferença? A resposta está no lugar particular ocupado pelo corpo na excitação sexual. Na excitação, eu sou, de alguma forma, *vencido* pelo meu corpo, que por sua vez é vencido pelo seu (ou por você *no* seu). (Essa é a lição que Francesca aprendeu tão vividamente.) Não é que eu simplesmente atenda à sua encarnação e tenha carinho por você nela. Nossos corpos estão em primeiro lugar em nossos pensamentos, e nos dominam através das transformações involuntárias de suas partes aglutinantes. Eu me esforço para uni-lo ao seu corpo na excitação, induzindo apenas *essa* “subjugação” de sua vontade. Eu não recorro apenas a sorrisos ou a gestos ternos de amizade e confiança. Eu também gostaria que você se envolvesse em um ato em que o seu eu é desestabilizado, que fuja ante a violência do corpo, e que seja incapaz de convocar seus recursos habituais. A experiência da sua encarnação na excitação é também a experiência de sua subjugação ao corpo. É a prova final, oferecida a mim no momento exato da minha tentativa de me unir à sua perspectiva, de que a sua perspectiva realmente não o define. (Por este motivo muitas pessoas acham *difícil* desejar aqueles a quem respeitam, e direcionam suas atenções apenas àqueles em quem a desordem do espírito não é uma ameaça a suas “queridas ilusões”.) Sua unidade “transcendental” me escapa no exato momento da nossa conjunção, e eu mantenho apenas as cinzas do que foi queimado. Minha tentativa de uni-lo ao seu corpo, e de mantê-lo *enquanto* encarnado, é ameaçada pela própria experiência que a requer.

O paradoxo não está ausente do amor por uma criança, nem está ausente das ternas formas de sadismo. Mas é só no desejo que ele também me ameaça. Apenas no desejo eu estou exposto à humilhação pelo corpo. É de tal maneira, creio eu, que se deve ter em conta o tradicional horror paulino e agostiniano da “concupiscência.”¹⁶³ Os primeiros moralistas cristãos claramente quiseram que este termo se referisse ao curso do desejo na excitação, condição que repudiaram como um afastamento da nossa realização espiritual, uma brincadeira perigosa no limiar da perdição. É a sua visão da sexualidade que moldou a linguagem moral de nossa civilização, e

que continua a espreitar sombria e pesarosamente de baixo da superfície brilhante da prosa de Sartre. E é uma visão que devemos levar a sério.

Gregório de Nissa afirmou que, se Adão e Eva não tivessem pecado, eles teriam permanecido virgens, e a raça humana teria se multiplicado pelo método que é usado pelos anjos, e não por “aquele método animal e irracional pelo qual eles agora se sucedem”.¹⁶⁴ Para esse ponto de vista, o efeito mais lamentável do fruto proibido do conhecimento não é o fato de vermos o desejo de formas impuras e egotistas (embora isso também seja verdade), mas o de sentirmos esse desejo. Não há dúvida sobre a estranheza teológica da visão de Gregório. (Ele é forçado a admitir, por exemplo, que Deus distinguiu os sexos apenas por antecipação da Queda.) Ao mesmo tempo, Gregório não fala só por toda uma tradição de ensino cristão, mas também pela moralidade que cintila mais sombriamente nas palavras dos profetas do Antigo Testamento, e nas palavras do profeta do Islã, que nos exortam repetidamente, a todo custo, a esconder nossas partes íntimas. Para esta moralidade, é na experiência da excitação que nossa condição caída fica presente para nós, e é também sempre renovada por nós. É a excitação que inspira o escritor da homilia anglo-saxã, *Hali Meidhad* (*Holy Maidenhood* ou *Santa Virindade*):

Esse vício que te gerou em tua mãe, o mesmo
Que queima indecente a carne, a coceira ardente
Dessa emoção carnal ante o repugnante trabalho,
Dessa relação animal, dessa união sem vergonha,
Desse ato sujo, fedorento e devasso.¹⁶⁵

O casamento, insiste o autor monástico, não nos pode salvar, nem pode qualquer outra companhia, da imundície da excitação sexual. Pois nessa condição estamos vinculados à nossa carne de um modo que nenhum amor ou apego pode reproduzir. A excitação nos contamina com a mortalidade, e alimenta nossas almas com as venenosas iguarias do pecado.

Esse pensamento encontra sua expressão mais clara em *A Cidade de Deus* de Santo Agostinho, que afirma explicitamente que devemos ver no fenômeno da excitação o sinal do pecado original. Sozinhos dentre os órgãos externos que nos implicam à ação, os órgãos sexuais se encontram além de nossa vontade. (Agostinho evidentemente não estava pensando na ação em si, mas nas ações pelas quais podemos ser elogiados ou recriminados). Esses órgãos impõem suas transformações sobre nós, e nos

arrastam junto com eles em um projeto que nos amarra ao destino mortal de nossa carne. Mesmo que nós nos excitamos voluntariamente, não somos *nós* os autores da ação conseqüente, mas a luxúria carnal invocamos.¹⁶⁶ É por esta razão, argumenta Agostinho, que desejamos esconder nossos órgãos sexuais, que são o testemunho vivo da nossa escravização. Ao mesmo tempo, nós cercamos o ato sexual com vergonha e hesitação. De fato, “um homem que está injustamente furioso com seu próximo preferiria ter mil olhos sobre ele a um único quando está na cópula carnal com sua esposa”.¹⁶⁷

Nesses termos Agostinho explicou tanto a primazia das transformações involuntárias na transação do desejo quanto os intrigantes fenômenos da conduta sexual – vergonha, modéstia, compulsão sexual e a gênese da castidade. Em todos esses fenômenos, ele viu os sinais da nossa guerra contra a carne. Pois a carne é o veículo de mortalidade e, portanto, a verdadeira portadora do contágio do pecado original. Ele resumiu seu pensamento em uma passagem de grande sutileza:

Esta disputa, luta, briga entre a luxúria e a vontade, esta necessidade da luxúria contra a suficiência da vontade, não tinha o matrimônio no paraíso, a menos que a desobediência tenha se tornado a punição pelo pecado da desobediência. Caso contrário, esses membros teriam obedecido à vontade, assim como o resto.¹⁶⁸

Colocando de forma ligeiramente diferente: nossa carne desobedientemente nos prende à sua vontade, porque nossos pais desobedientes tentaram restringir a vontade de Deus. E a vontade da carne é a morte.

É inegável que você possa *ver* a excitação dessa forma, diferente do que você pode em qualquer outra atitude interpessoal. A excitação é uma interrupção crítica de nossa união pessoal, em que somos forçados, contra a lógica da nossa conduta racional, a nos manter e a nos render ao fato incompreensível da encarnação. A estrutura intencional do desejo sexual representa um grande trabalho moral, por meio do qual o homem tem procurado superar o problema de sua própria encarnação. Mas o desejo é assombrado, se não pela consciência do pecado original, pelo menos pelo que chamei de “medo do obscuro”: o medo de que a experiência da encarnação pode ser superada e eclipsada pela experiência do corpo.

Nós não devemos ficar surpresos ao descobrir que o sentido do pecado original no sexo está associado, por escritores judaico-cristãos e islâmicos,

precisamente aos mesmos aspectos da excitação sexual que as representações obscenas dominantes: o caráter dissolutivo, corruptor e “viscoso” desse “feito imundo, fedorento e devasso”. A fusão da carne na excitação sexual é uma premonição de nossa fusão final na morte, e – por uma lógica convincente – o escritor cristão encontra no ato sexual a vívida lembrança da morte e da decadência, que são os castigos de Deus por nossa transgressão original. (Marvell explora esse modo de pensar, e também o sustenta quando adverte sua amante tímida de que “os vermes vão provar / Essa preservada virgindade”.¹⁶⁹) Refletindo sobre isso, vemos o significado emocional do horror de Sartre à viscosidade, do sentido de Leopardi de que seu eu e suas “queridas ilusões” não são nada além de lama, e da confissão negativa de Iago (no *Otello* de Boito), em que todas as alegrias humanas são reduzidas a *fango originale*: o limo primordial. O esforço espiritual da humanidade – de se ver como dotada de uma identidade transcendental e uma liberdade transcendental – é constantemente ameaçado pela revelação da carne. O indivíduo não é o observador puro que deseja ser. Ele só existe porque nasce no mundo, do lodo mesmo da “alteridade” que ele vaidosamente recusa. O eu está irreversivelmente contaminado e corrompido por um encontro “original” com o lodo. Pois foi de um dos disfarces do lodo – o da mãe – que o eu nasceu. “O homem nascido da mulher” passa a existir através do pecado original, que é, como diz Schopenhauer, o “crime da própria existência”.¹⁷⁰

Swift é por vezes repreendido por se manter tão assiduamente no excremento nocivo dos Yahoos (em comparação com os Houyhnhnms, abençoados com a capacidade de emitir somente excreções perfumadas, que parecem apreciar a encarnação que a razão demanda: uma encarnação que não é uma forma visível de decadência). Mas o propósito de Swift era renovar a experiência do pecado original, em face da constante tentação do homem de esquecê-la. Esta tentação é ela mesma um sinal do que ela procura negar. Não deve ser nenhuma surpresa descobrir que as sociedades utópicas de nosso século, fundadas na negação do pecado original, invariavelmente têm campos estabelecidos para a produção de sofrimento humano, em que os “inimigos da sociedade” são forçados a passar por todo tipo de humilhação até que – sua identidade com sua carne sofrida finalmente se tornando repugnantemente aparente – possam ser despachados

para a eternidade sem nenhum senso de pertencimento à ordem imaculada que os expulsou. Em face deste grande crime, temos de reconhecer a necessidade da visão de Swift de nossa natureza. Mesmo que hesitemos em adotar o sentido monástico da vileza da procriação, devemos reconhecer os perigos implícitos de uma moralidade que ignora o corpo, e que não oferece nenhuma resposta à questão de saber se o corpo deve ser disciplinado e, se sim, como. A mesmíssima moral kantiana que nos deixa impotentes diante do desejo sexual é fundamental à visão de um “comunismo completo”, em que toda a vida será conduzida de acordo com as exigências transcendentais de uma liberdade metafísica. Em ambos os casos, a negação do pecado original envolve uma tentativa de rivalizar a obra de Deus. E em ambos os casos o pecado original retorna para exigir sua pena terrível.

Animal e pessoa

Ao longo da discussão posterior, encontraremos novamente a experiência do pecado original como uma falha moral dentro da estrutura do desejo. O significado desta experiência é precisamente o mistério da nossa encarnação: é “original” já que não podemos escapar disso mais do que podemos fugir da nossa carne. E ainda assim o mistério sempre escapa ao nosso alcance, e nos leva a distinguir nossa natureza racional de nossa natureza animal de maneiras que oferecem alguma redenção final de uma escravidão que só podemos fingir aceitar, mas que nunca aceitamos de verdade. Em *O Parlamento das Aves*, Chaucer apresenta um vívido contraste entre o acasalamento de animais e o de pessoas. Os vários pássaros são reunidos para o seu rito diurno de acasalamento, e a deusa Natureza preside o agrupamento conforme eles, um a um, se apresentam para declarar sua vontade irresistível. No caráter das águias, Chaucer (inspirado no *Songe Sainte Valentin* de Grandson) representa o que é distintamente humano na atração sexual, enquanto que os outros pássaros dão voz ao instinto animal.¹⁷¹ As aves inferiores se unem apenas como espécie, e acasalam apenas como espécie, com aquela paixão transferível que mostra a estrutura de uma necessidade biológica. As águias, porém, se reúnem e acasalam como indivíduos. Os três que desejam a fêmea *a* desejam, e estão em competindo. Aqui há mais do que um instinto de união; há também uma escolha, e a escolha se torna uma opção de amor. A Natureza ordena que só aquele que

for escolhido pela fêmea, por sua “*escolha al fre*”, terá o prazer de tê-la. E para dar melhores razões para esta escolha, ela ordena que seja adiada por um ano, enquanto as partes envolvidas permanecem em castidade voluntária. Assim, o fervor do desejo é incorporado em um projeto racional, e unificado com as responsabilidades do indivíduo.

Chaucer não foi o único a separar desta maneira o “governo” da natureza dos animais do “estatuto” pelo qual governa as vidas livres de indivíduos racionais. A imagem do *Parlamento* baseia-se numa vital tradição neoplatônica, desde Boécio a Alain de L’Isle (a quem Chaucer se refere explicitamente), que tenta dar uma resolução metafísica para o problema da sexualidade humana. Para o neoplatônico, a sexualidade é elevada pela razão do reino do apetite corporal ao reino da escolha. Ao fazer a escolha, uma pessoa faz um voto, ou o que equivale a um voto. O significado dos votos é eterno, já que envolvem a parte eterna da nossa natureza. Assim, na escolha sexual, eu estou preso a uma lealdade eterna. Mas o que leva à minha escolha? É uma escolha de união com outro *indivíduo*, e a individualidade do outro pode ser compreendida apenas com o tempo, através de sua encarnação sensorial (que, porque o desejo é imediato, pode ser o objeto do desejo). A ocasião da minha escolha atemporal é, portanto, o momento presente. Minha liberdade suprema do cativeiro da mortalidade é tornada real para mim na aparente falta de liberdade com que, confrontado com o rosto do outro, eu me atrelo a ele de uma vez e para sempre no amor. O que me prende é a parte eterna dele: a alma que me confronta através de suas características, e que pode se retrair ou se entregar por seu próprio arbítrio. O momento do desejo é o “ponto de intersecção do atemporal com o temporal”, a exibição de um espírito eterno num traje terreno, e uma ocasião para uma escolha que, embora eternamente cogente, acontece aqui e agora. Nesta visão, os enigmas do desejo sexual estão explicitamente representados como casos especiais do mistério da encarnação. Um teólogo neoplatônico poderia argumentar que a nossa encarnação é necessária por causa de suas oportunidades epistemológicas; pois ela nos apresenta a oportunidade de conhecermos nós mesmos e os outros como *indivíduos*, e assim a sentir o pathos das lealdades eternas. Da mesma forma, ele pode justificar o ardor do desejo como o momento mais importante da nossa necessidade de nos unirmos

como indivíduos e de reconhecer a imensidão do voto que brota da nossa união.

Nós, que não temos essa visão serena, devemos lidar com o problema do desejo de outras maneiras. Ou, se não podemos lidar com ele, temos de tomar medidas para superá-lo, de remover o desejo do lugar central que ocupa em nossas vidas. Algumas sociedades limitam o congresso sexual a atos ritualísticos da relação sexual; neste estratagema particular podem ser discernidos o *medo do desejo* e a conseqüente necessidade de afastar a sexualidade da esfera das relações pessoais. De forma semelhante, os gracejos emancipados dos anos 60, que procuraram alívio da pressão das relações íntimas na *partouze*¹⁷² e na orgia, podem ser vistos como estratégias para a eliminação do desejo. Há aqueles que vêem esse comportamento como “infantil” ou “imaturo”. Mais significativamente, porém, envolve cortar uma atitude humana fundamental da sua intencionalidade característica, de modo a destruir a mais poderosa forma de união pessoal. Este pode ser um passo no caminho para outra forma, menos exclusiva, de vínculo social; ou pode ser apenas mais um exemplo do solipsismo que ameaça a vida do homem excessivamente emancipado.

Nós nos consideramos uns aos outros como insubstituíveis na excitação, assim como fazemos no amor, e os pensamentos individualizantes são, em ambos os casos, centrais para nosso esforço. Como afirmei, esses pensamentos têm um grande componente ilusório. Além disso, mesmo na sua interpretação mais metafisicamente inocente, eles são, de certa maneira, falsos. Ou, pelo menos, eles não correspondem a nenhum “fato da matéria” cientificamente determinável. Mesmo que pudéssemos fazer um relato explicativo do que uma pessoa ganha de outra no amor e no desejo, é claro que ele poderia ser igualmente beneficiado por alguém que não seja a pessoa a quem ele dirige suas atenções. Mas é imperativo que não pensemos nisto. Se o fizermos, nosso empreendimento estará comprometido. Com esses pensamentos, ameaçamos a possibilidade de qualquer apego humano duradouro e, portanto, ameaçamos a condição que por si só pode nos salvar da ansiedade do sentimento falso e da luxúria.

Os pensamentos individualizantes são, em certo sentido, mistificações. Mas é por essas mistificações que vivemos. Elas são o bálsamo necessário

para a dor da encarnação: a dor que nos é imposta por nossa dupla natureza, em que vemos o eu e seus projetos sendo constantemente arrastados pelo corpo e suas necessidades. Eu procuro pelo outro *em* seu corpo, pois nenhuma outra atitude pode aplacar o medo de sua alteridade, o medo de que ele voe para longe do meu alcance, e o medo de que, se eu apertá-lo, ele se torne como a sombra de Dido para os braços de Enéias.

Conforme ascendemos para o território do amor, veremos mais claramente que este confronto com a nossa encarnação é inevitável, e que, além da renúncia, não há outro remédio que não o amor e o desejo. Ao mesmo tempo, veremos mais claramente por que é o desejo, e não o amor, que nos obriga a apostar a nós mesmos no resultado desse confronto. Vamos ver por que há uma moralidade que pode proibir o desejo, mas nenhuma moralidade que proíba o amor.

Antes de passar a esse ponto, no entanto, há ainda duas tarefas para completar a análise do desejo sexual. Primeiro, é necessário rever alguns dos fenômenos da sexualidade, e mostrar sua conformidade ao conteúdo intencional que descrevi. Em segundo lugar, é necessário responder à persistente – e até agora negligenciada – pergunta do cientista, a questão do lugar do desejo sexual (que decorre e se concentra de nossos corpos animais) em nossa vida como animais.

CAPÍTULO 6

FENÔMENOS SEXUAIS

A descrição que dei de intencionalidade sexual é a descrição de uma *norma*. No devido tempo, o conceito da sexualmente normal deve ser examinado, e não somente por causa da crítica generalizada dessa idéia como arbitrária ou veladamente “ideológica”. Vou tentar extrair uma teoria da normalidade sexual a partir do conceito de pessoa, respondendo a essas críticas. Neste capítulo, no entanto, eu examino a complexidade e a variedade da intencionalidade sexual, para mostrar que as características que identifiquei estão na raiz da experiência sexual comum. Vou, portanto, examinar alguns dos fenômenos do desejo – preliminares, estratégias, variedades e obsessões. A análise será seletiva, e vou adiar qualquer tentativa de apresentar uma *psychopathia sexualis* até o Capítulo 10. O meu objetivo principal será mostrar que minha teoria da intencionalidade individualizante do desejo pode explicar o que vivemos.

Obscenidade

Há uma teoria do obsceno no que eu já escrevi. A obscenidade não diz respeito às coisas em si, mas a um modo de vê-las ou representá-las. Se dissermos que certas partes do corpo humano são obscenas, queremos dizer somente que, por algum motivo, somos levados a vê-las assim: sua natureza ou função nos faz focar em sua realidade carnal, eclipsando a encarnação da pessoa individual. (Daí a idéia de “partes íntimas”, que devem ser escondidas simplesmente porque eles provocam uma percepção obscena.) A obscenidade envolve uma percepção “despersonalizada” da sexualidade humana, em que o corpo e sua função sexual aparecem em primeiro lugar em nossos pensamentos, obliterando todos os outros. A cópula dos animais freqüentemente nos parece obscena; o mesmo acontece com a cópula dos seres humanos, quando vista a partir de um ponto de vista fora da perspectiva de primeira-pessoa dos envolvidos. Assim, na representação literária, a distinção entre o genuinamente erótico e o licencioso não é uma distinção de *assunto*, mas de perspectiva. A obra genuinamente erótica é

aquele que convida o leitor a recriar na imaginação o ponto de vista em primeira-pessoa de alguém em um encontro erótico. A obra pornográfica, como regra, mantém a perspectiva em terceira-pessoa do observador voyeurista. No voyeurismo, um casal é visto de um ponto de vista que, por assim dizer, alarga seus corpos: o ponto de vista do buraco da fechadura, como o utilizado por Cleland em *Fanny Hill*. O artifício de Cleland não deve ser confundido com a técnica genuinamente erótica e infinitamente mais emocionante de Laclos em *Les Liaisons dangereuses*, onde o ponto de vista é sempre o do participante do ato, e os órgãos sexuais não são mais do que instrumentos em um jogo de domínio psicológico. Um leitor de Cleland pode até concordar com Lawrence Sterne, quando diz que “há mais pecado e maldade entrando no mundo através de buracos de fechadura do que através de todos os outros buracos juntos”. Um leitor de Laclos, por outro lado, sabe que não é bem assim – talvez seja bem pior.

Qualquer parte do corpo humano pode ser representada sem obscenidade: até mesmo os órgãos genitais. No entanto, existe uma grande diferença entre a representação de um pênis flácido (e talvez diminuto) e a representação de um vigoroso e alargado. A característica importante da obscenidade é normalmente o “estado de interesse” das partes do corpo, que dão um testemunho vibrante da excitação. Da mesma forma, todo o corpo pode aparecer como obsceno: como acontece com o corpo do tentador Basini para o *Törless* de Musil. Tendo sido apresentado a ele em sua disponibilidade sexual, o corpo de Basini ameaça a compostura de Törless com sua carne saturada de prazer.

Uma percepção semelhante do corpo pode ocorrer na violência e na doença. É apenas um pequeno abuso de linguagem descrever certas manifestações de violência como obscenas. Pois elas também podem encontrar morada no corpo pela exclusão da pessoa encarnada. O corpo é mostrado em triunfo, desintegrando-se sob sua própria dinâmica, o espírito em desordem pela dor que o assalta, substituído pela contorção, despedaçamento, dissolução da carne. Novamente enfrentamos aqui o mistério da encarnação, e novamente passamos por essa perigosa mudança de atenção que é a marca do pecado original – da pessoa encarnada ao corpo dominante e dissolvente.

Outras situações também despertam respostas análogas. Uma pessoa escorrega numa casca de banana: observando a maneira em que, por um

momento, ela é *só corpo*, eu sinto um estranho embaraço. Fico magoado e confuso; na minha confusão eu rio, me distanciando do destino do outro.¹⁷³ O riso, em tais casos, envolve o reconhecimento de que uma pessoa *decaiu*, derrotada pelas leis impessoais do movimento do corpo (cf. a idéia já tratada do *Untergang* da pessoa no desejo). Há, naturalmente, uma diferença entre isso e a verdadeira obscenidade: pois aqui eu não me concentro na carne enquanto carne, e não aprecio o pensamento de sua operação autônoma. Uma vez recuperado deste embaraço, estendo uma mão amiga ao objeto de minha confusão, restitui-o ao mundo humano de que foi momentaneamente expulso.

O medo do obsceno é o medo da qualidade depersonalizante da curiosidade sexual. Esta tendência é uma parte integrante do nosso interesse um no outro. Ao mesmo tempo, é limitada pelos movimentos do desejo, que incidem sobre o indivíduo e se recusam a considerá-lo apenas como um membro de seu sexo, ou a submetê-lo à “concentração nos detalhes”, que é a marca da curiosidade sexual. Peter Porter expressa esse ponto com cuidadosas ambiguidades (“*Conventions of Death*”):

O que eu quero é um corpo específico,
E que os detalhes sejam obscenos
Por definição.¹⁷⁴

A curiosidade e seus prazeres podem dominar o desejo. Quando isso acontece, percebemos de repente que somos irrelevantes um para o outro, precisamente no momento em que nos esforçamos para estarmos unidos. Um colapso ocorre no coração do desejo, e todas as suas façanhas e perigos parecem inúteis e até mesmo vergonhosos quando o prazer se esvai. Este é o fenômeno para o qual os romanos conceberam a frase *omne animal post coitum triste*, que implica que o coito entristece ao nos lembrar de nossa natureza animal. (Pois a atenção obscena só enxerga o animal, e nunca o eu.) Vou defender em capítulos posteriores que é intrínseco ao desejo ser sujeito a tal debilitamento. Alguns são gratos a este fato, acreditando que temos de “liberar” nossos espíritos animais reprimidos. Mas não devemos supor, porque os nossos desejos sexuais estão construídos sobre uma base de impulso animal, que é o impulso animal que precisamos, e buscamos, satisfazer.

Modéstia e vergonha

Certas emoções interpessoais altamente complexas – constrangimento, vergonha e nojo – têm um lugar obviamente importante na conduta sexual das pessoas, e franqueza absoluta geralmente não é recomendada ou valorizada nas questões sexuais. Além disso, o recente declínio na prática da modéstia e a disposição de falar abertamente sobre o ato sexual não foram acompanhados da intensificação da paixão sexual, mas, pelo contrário, por um relaxamento – um “declínio”, como Henry James certa vez disse, “no sentimento do sexo”.¹⁷⁵ No entanto, é evidente que o embaraço não é nenhuma consequência accidental do desejo. Pois o sujeito do desejo está, em seu próprio impulso, buscando uma resposta recíproca; ele está, portanto, possuído pelo pensamento de si mesmo como um possível objeto de desejo, e envergonhado pela inevitável conclusão de que talvez ele não o seja. Além disso, ele está tentando obter do outro uma resposta profundamente comprometedora. Apenas em circunstâncias especiais é embaraçoso demonstrar amizade por alguém, ou recebê-la de outrem. O inverso é verdadeiro no desejo: apenas em circunstâncias especiais esta emoção *não* é embaraçosa para ambas as partes. (E cf. a comparação de Santo Agostinho entre excitação e raiva.) Sugiro a seguinte análise da estrutura intencional do constrangimento: o sujeito acredita que corre o risco de desprezo, indignação, reprovação ou outra avaliação negativa do outro. Ele teme esta situação, e acredita que só pode evitá-la mediante sua própria conduta. Tudo depende do que faz e de como se mostra. O constrangimento é a expressão desse medo, e seu sinal natural é a hesitação – cuja forma extrema é a paralisia diante dos olhos inquisitivos do outro. O constrangimento envolve o meu duplo sentido; inteiramente individual e inteiramente social. No constrangimento, eu apareço ante o outro como um indivíduo, e sou compreendido, questionado, elogiado e condenado como tal, sendo completamente responsável para os outros.

A vergonha é um caso especial de constrangimento. O homem que está “com vergonha de si mesmo” partilha da atitude que teme. Ele vê sua própria natureza com desprezo, indignação ou desaprovação, ou, de alguma outra forma, julga a si mesmo negativamente. Seu medo do julgamento do outro se torna medo de ser *descoberto*, medo de que o outro o conheça como ele conhece a si mesmo. Assim, enquanto alguém pode viver com um embaraço normal, confortável diante da perspectiva de que ele pode

persuadir o outro a vê-lo de forma diferente, é muito difícil viver com vergonha. Pois a vergonha não tem remédio. Você não pode desfazer uma descoberta, nem desmentir uma verdade conhecida. O primeiro recurso, portanto, é se esconder, e é uma manifestação instintiva da vergonha o sujeito tentar – como o Adão de Masaccio quando é expulso do Paraíso – ocultar o rosto em suas mãos, cobrindo essa parte dele onde sua perspectiva está exposta, por assim dizer, ao olhar temível do julgamento de outro.¹⁷⁶

É um toque humano que leva Masaccio a descrever Eva cobrindo não seu rosto, mas seu sexo e seios. Pois, para Eva, a vergonha não é a vergonha moral de um erro descoberto, mas vergonha sexual. A vergonha moral é a forma de culpa peculiarmente social, mas a vergonha *sexual* é outra coisa – o sinal, de inocência sexual, não de culpa. Ao usarmos a palavra “vergonha” para denotar esse estranho recuo do corpo, estamos falando metaforicamente, e o que temos em mente não tem nada a ver com a idéia de julgamento adverso. No entanto, esta conclusão, embora seja tentadora, há muito tem sido considerada insatisfatória. Embora haja algo estranho e até mesmo um pouco patológico em uma pessoa que sente que seus órgãos e funções sexuais são desprezíveis ou maus em si, sentimos que este horror *moral* do corpo é apenas uma expressão exagerada de uma reticência e até mesmo repugnância que parecem estar presentes em todos, a não ser nas pessoas mais lascivas da humanidade. Em seu clássico estudo sobre a modéstia,¹⁷⁷ Havelock Ellis reuniu evidências impressionantes para mostrar que a disposição para esconder os órgãos genitais e as funções sexuais dos olhares curiosos e atenções indesejadas de outros é uma característica humana quase universal, por mais que esteja sobrecarregada de convenções e indumentárias sociais. Além disso, em todos os lugares ocorre a disposição de desviar-se do olhar do outro – ocultar o rosto com as mãos, e corar quando não se está tendo sucesso. O próprio Ellis ofereceu várias explicações para a vergonha, vendo-a em parte como uma sobrevivente do instinto animal de evitar a relação sexual não desejada, e em parte como um produto social, o principal elemento do “medo de ser nojento”. A primeira explicação não nos interessa, uma vez que, mesmo verdadeira, não diz nada sobre a intencionalidade da vergonha sexual. A segunda, no entanto, é mais interessante, já que é uma explicação em função da compreensão intencional do sujeito. Se for verdade, estabeleceria que a vergonha sexual é uma espécie genuína de vergonha – o resultado de uma

crença anterior no caráter repugnante da própria sexualidade e o medo do nojo alheio ao exibi-la.

Naturalmente, não podemos rejeitar tal análise da vergonha fora de pronto. Havelock Ellis não era o único a pensar que a situação dos órgãos sexuais *inter urinam et faeces* desempenha um papel determinante em nossos pensamentos sobre eles. Há um impulso humano de evitar a sujeira, e em especial a sujeira dos excrementos humanos. Nós não precisamos especular sobre a origem desse impulso – se é inato ou adquirido, se é a continuação ou a inversão de algum sentimento infantil, e assim por diante – para reconhecer a sua grande importância no mundo da criança. A criança pensa que seu corpo tem partes “sujas”. Ela também aprende a esconder essas partes e, através do uso de roupas, a submeter seu corpo ao drama do revelado e do oculto. As roupas são tão importantes que muitos escritores as quiseram ver como a *origem* da vergonha sexual, criada a partir do hábito de esconder o que também pode ser sedutoramente revelado. “Vergonha, vergonha divina”, escreveu Carlyle, “surgiu misteriosamente sob as Roupas”.¹⁷⁸ A que se pode adicionar o comentário de Montaigne, de que “há certas coisas que estão escondidas para serem mostradas”.

A explicação é, no entanto, improvável. A evidência antropológica sugere que mesmo as pessoas que não têm qualquer disposição para esconder os seus órgãos sexuais sentem vergonha quando essas partes estão expostas à atenção indesejada.¹⁷⁹ No entanto, há muito charme, para a inteligência moderna, na teoria freudiana, que combina a explicação escatológica e a indumentária. Para Freud, a vergonha é a sobrevivente da idéia infantil de um “segredinho sujo” que cada um de nós carrega sobre si, e que nos fala não apenas da sujeira escondida, mas também de prazeres proibidos.

A hipótese é confirmada pelo amplo uso de palavras que denotam sujeira (“imundície”, por exemplo¹⁸⁰) para descrever a literatura obscena e o comportamento lascivo (isto é, sem vergonha). Aurel Kolnai defendeu, em um trabalho que se baseia mais na fenomenologia do que em fatos antropológicos, que a “sujeira” é a categoria principal da moral sexual, e que a dicotomia “puro / impuro” está no coração de todos os nossos sentimentos morais relativos ao ato sexual.¹⁸¹ Embora os tempos tenham mudado de

forma a tornar essa hipótese menos do que completamente persuasivo, não se pode negar que ela contém uma verdade importante, e que os pensamentos de “pureza” são prioritários na mente de uma pessoa sujeita à sensação ardente da vergonha sexual.

Por outro lado, a teoria escatológica da vergonha sexual está particularmente invertida. A pessoa modesta não pensa em seus órgãos sexuais como “sujos”. Pelo contrário, é parte da modéstia fazer com que tais pensamentos – que são os pensamentos de uma criança – sejam vencidos ou afastados. (Os freudianos argumentam, no entanto, que esses pensamentos não são afastados, mas reprimidos, sugerindo assim que continuam a exercer sua influência, mas de uma forma secreta.) Além disso, uma mulher modesta pode sentir vergonha a respeito de seus seios. Eles não são “sujos” de modo algum nem mesmo para uma criança; mas compartilham com os órgãos genitais o fato de serem recipientes de prazer sexual e foco de interesse sexual.

As ocasiões normais de vergonha são as do olhar lúbrico, do gesto obsceno ou da pronúncia lasciva. Eles causam vergonha porque sujam o que, em si, não é sujo. O pensamento do sujeito é algo do tipo “eu estou contaminado pelos seus olhares”. O sujeito é *levado a sentir* vergonha, porque se sente “degradado” pelo interesse do outro, pelo tom de sua conversa ou pelas implicações de seu gesto. Não é o desgosto do outro pelo meu corpo que provoca esta resposta, mas, pelo contrário, o seu prazer. A mulher que supõe que está sendo despida na imaginação do homem que a observa não sente que ele está pensando em algo que é sujo por si só, mas que ele está pensando em seu corpo de uma maneira que o perverte. Ele é testemunha da presença viva e corrosiva de um pensamento obsceno. A resposta dela contém uma pequena premonição de estupro, a vítima que pode, como Lucrecia, se sentir tão contaminada pelo contato de seu agressor que é incapaz de viver consigo mesma. Sua “condição ontológica” muda sem esperança de remédio. Ela nunca mais estará limpa. Ela, contra sua vontade, foi forçada a se ver como comparsa num crime, e a vítima deste crime é seu próprio corpo, “contaminado”, “poluído” e “revirado”¹⁸² – para usar as palavras que ocorrem com mais frequência em Shakespeare, em sua descrição insuperável da angústia mental de Lucrecia.

Qual é a natureza do pensamento degradante que induz à vergonha? É necessário distinguir duas possibilidades. No primeiro caso, o homem que olha para ela pode elaborar certa *crença* sobre a mulher, uma crença que a constrange. (Ele pode acreditar que ela seja uma prostituta, por exemplo). Ela pode ficar ofendida por essa crença, mas, ao refutá-la, ela pode superar seu embaraço e reafirmar seu direito à consideração dele. No segundo caso, o que nos interessa, o pensamento do homem não é uma crença sobre a mulher, mas uma maneira de vê-la. Esta “maneira de ver” é degradante em alguma medida por ser infecciosa. Ao reconhecer o pensamento dele, a mulher o compartilha; sua percepção de si mesma é transformada de uma forma que a degrada. Ela não pode recuperar sua equanimidade refutando uma acusação injusta, pois não há nenhuma acusação. O pensamento em si a desonra, e ela se afasta do homem que o transmite com um movimento instintivo de repugnância.

Não é difícil descrever este pensamento, que se intromete indevidamente na vida mental da vítima, assim como não é criar a condição do que isso também a acusa. O que é difícil é separá-lo dos outros pensamentos que o compõem, e que reforçam a sua pena. Há um elemento na análise freudiana que eu já descartei, mas que deve ser mencionado aqui, mesmo que seja só porque corresponde ao que tem sido a principal explicação rival à escatológica e à indumentária: o elemento do “prazer proibido”. Costuma-se dizer que o pensamento dominante da vergonha é a idéia do ato sexual – realizado, talvez, com o homem cujo olhar dá ensejo à crise atual – na mente de alguém que acredita que o ato seja proibido. Os freudianos estendem o conceito de “tabu” para descrever esta noção poderosa do sexualmente proibido, o que significa que é algo que é ao mesmo tempo mais forte e menos questionável do que qualquer injunção moral normal. Pensando em si mesma como partícipe do ato proibido, a mulher tem vergonha de descobrir (óbvio que “inconscientemente”) que ela também o quer. Assim, Restif de la Bretonne (uma autoridade indiscutível, apesar de horrível, sobre estas questões) escreveu que “é a garota mais modesta quem cora mais, a que está mais disposta aos prazeres do amor”.¹⁸³ Por conta disso, o caráter degradante do pensamento reside inteiramente na idéia de estar disposto a fazer o que é proibido.

Mas a teoria certamente está errada. A mulher no meu exemplo se sente mais envergonhada diante dos olhares desejosos do homem a quem ela menos quer. (Há uma razão, que em breve aparecerá, para concentrar-me na experiência da mulher.) É o seu desgosto pelo outro que desperta a aversão sexual em relação a si mesma: não porque ela percebe que ela o deseja, mas justamente porque ela percebe o quanto ela *não* quer fazer *isso* com *ele*. Por que esse pensamento é degradante? É aqui que encontramos o componente central da intencionalidade da vergonha. A mulher é obrigada por seu pensamento a ver a si mesma como uma “criatura sexual”: como uma criatura que pode realizar o ato sexual com “homens” e, talvez, até mesmo com um homem que ela não conhece. Em outras palavras, ela vê sua sexualidade divorciada da intencionalidade individualizante do desejo, e reformulada como um impulso corporal, um apetite animal em que ela está à mercê de seu corpo. Este pensamento a degrada, porque ele a representa como subserviente a seu corpo, sem referência à sua singularidade como um objeto de desejo, ou à comparável singularidade de quem ela, por sua vez, poderia desejar. Em outras palavras, ela se torna o objeto de um pensamento obsceno. O olhar lascivo a convida a pensar de uma forma que ameaça a natureza interpessoal de sua vida sexual, e seu amor-próprio – respeito pelo seu próprio eu, e pelo eu em geral, como o objeto imanente de desejo – faz com que ela evite o pensamento. Ela se afasta do seu significado corrosivo e dos olhos do homem que “compartilha” desse pensamento com ela, e que, portanto, “conhece” sua angústia.

Assim, a ocasião para a vergonha não é nem o pensamento de “prazer proibido”, nem a exposição dos órgãos sexuais. É, ao contrário, a exposição aos pensamentos desejosos daquele que não é desejado, e que obrigam, através de seu interesse, à degradante percepção de si mesmo como parceira de uma obscenidade. Esta é a verdadeira substância da queixa da mulher, de que ela é tratada como um “objeto sexual” pelos homens. A.

Duval, um aluno de Ingres, contou que certa vez uma modelo posava nua e desinibida na École des Beaux Arts quando, de repente, ela gritou e correu para suas roupas. Ela tinha visto um operário no telhado, que olhou lascivamente para ela através da claraboia.¹⁸⁴

Essa teoria aponta para uma ocasião curiosa da vergonha: não o tirar, mas o colocar das roupas após o ato sexual. Mais uma vez, a experiência é

característica da mulher, que não se sente mais vista com olhos de desejo e nem fortalecida pela emoção da exposição. De repente, tudo parece sem graça, arbitrário e mundano; o que era há apenas um momento um corpo brilhante, oferecido e aceito como uma vida individual, é agora apenas um pedaço de carne humana, prestes a ser reembalado e preservado para outra ocasião. Em nenhum momento a mulher se sente mais desvalorizada ou dispensável do que este e, portanto, por vergonha, ela vai querer ficar parada com seu amante, nua, falando de sua nudez, até que a aceite novamente como parte dela. (Sei Shōnagon protesta, em *O Livro de Cabeceira*, contra a vulgaridade intolerável do homem que se levanta muito cedo depois do amor, e a força do desprezo dela por ele é um espelho de sua vergonha. Em um sentido, seu desprezo é por si mesma, e é induzido pela percepção obscena de sua própria encarnação).

Nem todo olhar desejoso inspira vergonha. Pelo contrário, desde que um gesto não transgrida a divisão tênue entre o interesse sexual e a representação obscena, uma mulher vai recebê

-lo bem. Pois o gesto desejoso é um símbolo de seu poder e das múltiplas possibilidades sexuais que reforçam esse poder, desde que ela se recuse a cumpri-las. A mudança ocorre quando, por alguma palavra ou gesto, o homem revela uma percepção obscena de seu corpo e a obriga a vislumbrar imaginativamente o que seu interesse realmente significa. (Camille Mélinaud expressa esse ponto com uma bela definição da modéstia: “*o pudor é a vergonha do animal que existe em nós*”).¹⁸⁵

Os homens recebem bem os olhares desejosos das mulheres, que raramente mostram percepção obscena, mesmo quando focados no corpo. Mas só os homens homossexuais acolhem bem os olhares desejosos de homens. Para o heterossexual, os olhares desejosos do homossexual *já* são, em muitos casos, obscenos, convidando-o a atos que o repelem, e colocando-o subitamente dentro da perspectiva predatória do homem – a perspectiva que uma mulher tem de enfrentar diariamente, mas contra o que um homem tem poucas defesas sociais.

A vergonha sexual é um caso especial de um fenômeno mais amplo: a vergonha do corpo – a vergonha induzida pela percepção do próprio corpo a partir de um ponto de vista fora dele, como um item curioso em si. Essa vergonha é uma experiência avassaladora durante a infância, quando o

poder do adulto, que controla o mundo objetivo, dá autoridade adicional para a percepção do adulto. A criança vê seu corpo como um “objeto aos olhos dos adultos”. No encontro desigual entre seu próprio senso de unidade com o seu corpo e a distância moralizante do adulto em relação a ele, a criança experimenta a tensão da encarnação na sua forma mais aguda. Daí a disposição da criança de se esconder dos olhares adultos: uma espécie de pudor que, porque tem o corpo como seu objeto principal, prefigura a modéstia sexual do ser humano maduro.

Não devemos lamentar esta modéstia nas crianças. Pelo contrário, é a consequência necessária do desenvolvimento de uma perspectiva em primeira-pessoa, e de um crescente sentimento de responsabilidade em relação ao mundo humano. É a criança desavergonhada que deve despertar nosso desagrado. Se ela não sentir a tensão de sua encarnação é porque lhe falta uma capacidade mental crucial: a capacidade de sustentar, em um único pensamento, as visões subjetiva e objetiva de sua própria condição. Ela não adquiriu o que os moralistas do século XVIII chamaram de “senso moral”.

Existem, portanto, várias formas de vergonha: vergonha moral, que nos faz recuar ante o julgamento adverso; vergonha corporal, que nos faz recuar diante da lascívia e da curiosidade; e vergonha sexual, através da qual evitamos a percepção obscena inerente ao desejo indesejado do outro. Em cada uma delas há o mesmo pensamento fundamental que estrutura o constrangimento: o pensamento de que me apresento diante do outro, e sou julgado, como um indivíduo. A vergonha do corpo, portanto, mostra o profundo reconhecimento de que eu, enquanto indivíduo, estou presente na individualidade do meu corpo, e que sou, de uma forma estranha, responsável por isso. Max Scheler viu todas as formas de vergonha como um “sentimento protetivo [*Schutzgefühl*] do indivíduo e de seu valor individual contra a totalidade da esfera pública”,¹⁸⁶ e derivou disso a conexão entre vergonha e honra – uma conexão que, segundo ele, é mais próxima nas mulheres do que nos homens. Com tal teoria – que Scheler desenvolve durante algum tempo – podemos concordar, e observar quão significativo é o testemunho da vergonha corporal para o nosso senso de que o eu e o corpo são idênticos, e de que a individualidade e o

distanciamento do eu não são nada mais do que a individualidade e distanciamento do corpo.

Um fenômeno acessório interessante é a “vergonha verbal” – a disposição humana universal para descrever o ato de amor em termos exemplificados por esta sentença. Tal disposição não é nem pudor nem eufemismo, mas apenas uma reserva modesta. É parte da disposição de evitar a ocasião da vergonha sexual. A frase “fazer amor”, que usa a linguagem das relações pessoais, evita a implicação de que os participantes estão envolvidos apenas como corpos no ato que os excita. A disposição para falar em “amor” e “fazer amor” ao descrever os fenômenos do desejo é tão difundida que ninguém tem a menor dificuldade para compreender, sem mais explicações, o verdadeiro significado de uma frase como *faire l’amour*. Ocasionalmente, o imaginário é diversificado; ocasionalmente, qualquer sugestão de um ato é omitida, como no turco *sevişmek* (literalmente: “amar-se mutuamente”); ou a palavra para beijo pode ser estendida para designar o ato sexual, como no francês *baiser*. Algumas línguas descrevem o beijo em si na língua do amor, como no grego moderno *phili*, ou no checo *polibek* (do *libit se*, gostar). A palavra polida para o ato sexual pode também ser uma variante de “estar junto”, como no antigo grego *sunousiazō* (curiosamente transformado no grego moderno *sunousiazomai* – como se apenas a voz passiva pudesse apreender o grau exato de reticência). O grego antigo também recorreu à teologia, descrevendo o ato sexual por meio do verbo *aphrodisiazein* (ou, para as mulheres, *aphrodisiasthenai*), uma descrição que também é aplicada por Aristóteles à cópula dos animais.¹⁸⁷ Algumas línguas africanas têm vários “níveis” diferentes de referência sexual, desde o extremamente protelatório ao obscenamente direto – a utilização de cada um depende do contexto social específico. Mas em todos os casos há uma distinção clara entre a referência “educada” ao sexo, relativa à relação pessoal, e a ênfase obscena no corpo e em seu papel. Aquelas palavras que pretendem designar o ato “diretamente”, sem maiores implicações sobre a relação especial entre os participantes, são evitadas como obscenas. Mais uma vez, os freudianos tentam explicar isso como uma espécie de “tabu”, mas a explicação não é mais do que uma repetição do fato a ser explicado. Além disso, é bastante incompreensível que a palavra “foda” seja utilizada sem constrangimento como palavrão, mas é com imensa relutância, mesmo

por aqueles para quem estas palavras são uma parte familiar do vocabulário cotidiano, que é usada para se referir ao ato de amor. A tentativa de D. H. Lawrence de redimi-las (em *O Amante de Lady Chatterley*), acabando com a “hipocrisia” que nos protege das verdades do sexo, é parcialmente responsável por um dos mais marcantes de seus muitos desastres literários. O resultado é insuportavelmente recatado, e estranhamente muito mais “eufemístico” do que a honrada linguagem do amor que pretendeu substituir. Lawrence está certo em uma coisa: o uso desembaraçado dessas palavras está reservado para situações de intimidade sexual; o que ofende em seu livro é a sensação de que essa intimidade é observada muito perto e de forma muito lúbrica. Com aqueles que não são nossos amantes, nós quase invariavelmente descrevemos o ato de amor por meio de circunlóquios (a não ser para ressaltar o efeito). Aristide Bruant comenta que “quase todas as expressões para se referir ao ‘coito’ são obscenas”,¹⁸⁸ o que significa que, enquanto a maioria delas é circunlocutória (*battre le beurre, être sous presse, faire la bête à deux dos, manger de la soupe à la quequette, voire la feuille à l’envers* e assim por diante¹⁸⁹), sua circunlocução leva-nos precisamente uma percepção corporal e despersonalizada da relação sexual. (Talvez o melhor exemplo disso seja a descrição do punk inglês do ato de fazer amor como “amasso”.¹⁹⁰) Os termos “médicos”, pelo contrário, não são obscenos. Mas eles podem ser usados apenas por sua complexa afetação de “neutralidade”, de estar completamente fora da intencionalidade humana; ao usar tais termos, observamos nossas ações de um ponto de vista que as torna “alheias à nossa preocupação”. A “modéstia verbal”, que governa a maior parte de nossa referência ao ato sexual, foi descrita por Wayland Young como parte da “negação de Eros”.¹⁹¹ Na verdade, é um sinal de nosso respeito por Eros descrever o ato sexual não na linguagem obscena do prazer curioso, mas na linguagem do desejo.

O significado dos órgãos sexuais

Por que, afinal, a vergonha e a obscenidade se focam tão vividamente nas partes sexuais – nos órgãos e nas regiões do corpo ativadas na circunstância da excitação? As teorias escatológica e indumentária pretendem explicar esse fato, mas nenhuma foi bem-sucedida. A primeira não explica a atitude de uma mulher em relação aos seus seios; a segunda falha em reconhecer

que a vergonha das partes sexuais, ao contrário das roupas, é uma característica humana universal. Isso nos leva a uma pergunta difícil: a do lugar dos órgãos sexuais no desejo. De um ponto de vista, é claro, é fácil descrever esse lugar. Do ponto de vista da biologia, o desejo sexual requer contato entre os órgãos sexuais, que são os *loci* do prazer e os canais de reprodução. Mas de outro ponto de vista – o da compreensão intencional – o papel dos órgãos sexuais é obscuro. Como nós os vemos, e como devemos vê-los, nos “pensamentos desejosos” que motivam nossas estratégias sexuais? Por que as experiências de base biológica que são “dadas” a nós por nossos órgãos sexuais devem ser incorporadas à intencionalidade de uma resposta interpessoal? Esta última questão é uma das mais difíceis, e não serei capaz de enfrentá-la até o Capítulo 9. Mas anunciarei a solução que vou propor mais tarde.

Em uma passagem marcante, Sartre observa que “nenhum órgão fino e preênsil constituído de músculos estriados pode ser um órgão sexual, um sexo”.¹⁹² Ele não quer dizer que nenhum órgão assim descrito poderia tomar o papel desempenhado pelos órgãos sexuais na atividade de reprodução biológica, mas que tal órgão nunca seria *percebido* da forma que percebemos os órgãos do sexo. Ele comenta enigmaticamente que “se o sexo aparecesse como um órgão, seria apenas uma manifestação da vida vegetativa”, mas seu ponto é mais abrangente do que isso implica, e sua referência posterior à “passividade orgânica do sexo no coito” mostra que ele não está preocupado com a distinção entre o ativo e o vegetativo. Mais uma vez, o pensamento de Sartre é profundamente agostiniano. O desejo sexual nos obriga a unir através de órgãos que estão, de uma forma importante, fora de nossa vontade. Estes órgãos não são órgãos do “fazer”, mesmo que passem por transformações surpreendentes (como a ereção) como consequência das coisas feitas.

Somos impelidos a distinguir entre os órgãos que são interessantes para nós o tempo todo, em virtude da sua capacidade de mudar as coisas ao seu redor, e os órgãos que são interessantes apenas ocasionalmente, e não por causa de sua capacidade de iniciar a mudança, mas por sua capacidade de passar por ela – de “responder” à influência externa. As mãos, que exploram, agarram e manipulam, têm um papel vital a desempenhar na relação sexual. Através delas, vamos em direção ao outro, e quando

apertamos as mãos, expressamos nossa vontade de estar unidos. Mas esses órgãos que nos unem estão cheios de movimento, e de prontidão para partir em outra missão. Eles permanecem presos no contato, e não por uma agradável sensação que os compele, mas por uma determinação voluntária em nós, de que nossas mãos são os avatares. Nossas mãos repousam juntas, mas seu repouso é algo que *fazemos* com elas.

Como já discuti no último capítulo, nossos órgãos sexuais não são os fornecedores ativos de intenção. Eles são endurecidos ou amolecidos, mas não porque queremos que isso aconteça. (Frank Harris alega (*Minha Vida, Meus Amores*) que Maupassant foi capaz de “ordenar” uma ereção; se a história é verdadeira, Maupassant deve ser comparado a alguém que “ordena” uma dor de cabeça – ou seja, quem realiza alguma operação mental que “ocasiona” o que é desejado.) A transformação dos órgãos sexuais é essencialmente uma resposta, algo que acontece a eles e neles. E nós, neles, somos vencidos. O prazer do seu contato nos cimenta com uma força que não é de nossa própria invenção. Este prazer não é algo que fazemos, nem é a expressão da nossa vontade, embora seja sensível aos nossos pensamentos e sentimentos.

Que as relações sexuais devam culminar na união desses órgãos “passivos”, em vez de na união das mãos ou olhares, é de extrema importância espiritual para nós. Pois somos “derrotados” nesses órgãos; sua transformação representa a conquista da vontade, e a absorção do autogoverno pouco a pouco. É só quando entendermos este ponto que veremos o que está certo e o que está errado na teoria escatológica da vergonha sexual, e quão perto estão as idéias de “pureza” sexual das de “limpeza” fecal.

Yeats lamentou que “o amor armou sua mansão / Na casa dos excrementos”.¹⁹³ Mas seu pesar é incoerente. Pois o amor não poderia (fenomenologicamente falando) ter escolhido uma residência melhor. As partes sexuais possuem uma função vi tal e regularmente exercida, que nós podemos controlar, mas que se encontra importantemente fora do alcance de nossas intenções. É nossa observação constante dessa função, e eventual familiaridade com ela, que nos prepara para o drama do ato sexual. Eu vejo minhas partes sexuais me vencendo, em obediência ao ritmo natural e legítimo do meu corpo. O que acontece com elas acontece comigo e como resultado do que fiz – o que comi ou bebi. Elas são, portanto, um símbolo

do triunfo final do corpo sobre a vontade; da sua capacidade infinita de “ter a última palavra” em todas as nossas operações alimentares. Esta habilidade – que é mais pronunciada na morte, quando o corpo finalmente extingue toda a nossa resistência – é aquela que aprendemos a incorporar em nosso sentido do que somos. É precisamente a dedicação obstinada do corpo na tarefa de nos superar, de impor sua lei férrea do movimento, que nos obriga a reconhecer nossa unidade com ele. A excreção é o “não” final a todas as nossas ilusões transcendentais – para o *cari inganni* do poeta que imagina com Leopardi, que “*sè stesso*” é algo diferente de “fango”, algo diferente de lama ou lodo.¹⁹⁴ Ela nos prepara, portanto, para a única união disponível ou concebível – a união dos eus dentro e através de seus corpos.

Quando eu urino, minha vida e atividade são interrompidas por um momento. (Diferente da respiração ou do bater do coração). Eu permito que o corpo “faça como preferir”, consciente de que não posso resistir muito tempo a seu império, e de que ele não faz mais do que me comprometer com as consequências da minha ação anterior, quando levantei meu copo em um momento de hilaridade. Por isso, vejo meu órgão sexual como o conduíte das ordens do corpo, o instrumento de seu domínio. Aconteça o que acontecer comigo através *dele*, é uma expressão do comando do corpo. A excreção tem uma tarefa *diária* de me subjugar e, portanto, os órgãos excretórios adquirem o *nimbus* de autoridade que é o tributo final do corpo. Inevitavelmente, portanto, eles transformam a excitação sexual em um imperativo corporal. O próprio fato de que *eles* estão me convocan do lembra-me que, na presente excitação, eu sou superado pelo meu corpo.

Também não posso lamentar esse fato, porque eu *sou* o meu corpo, e nada me lembra disso mais vividamente do que os órgãos através dos quais o corpo expressa o seu senhorio. Assim, Rochester se sente *traído* por seu pênis, que – apesar de seus hábitos notórios – torna-se impotente diante da mulher que ele ama. Ele, portanto, deseja todas as doenças do corpo, e conclui:

Não mijes tu, quem recusou-se a funcionar,

Quando todas as minhas alegrias, por ti, vieram a desmoronar.¹⁹⁵

Em outras palavras, ele quer que seu pênis perca a capacidade pela qual se afirma, e através da qual ele constantemente lembra Rochester de sua

conexão inseparável. O senso da autoridade do corpo na paixão sexual cresce a partir do chamado familiar da necessidade corporal que, como um desfile diário, lembra-nos da autoridade duradoura do soberano. Se não fosse por isso, a ilusão transcendental do desejo – a ilusão de que eu me uno ao outro como um eu transcendental – ameaçaria todos os projetos de intimidade atualmente possíveis. Isso constantemente incutiria em mim a disparidade absoluta entre a minha resposta a você e a resposta do meu corpo ao seu corpo. Do jeito que é, no entanto, o ato sexual é apresentado a mim como a conclusão inevitável de um processo progressivo de “encarnação”, em que a soberania do corpo é afirmada, e em que eu estou ciente do fato de que eu *sou* o meu corpo, e que sou tornado real para você através dele.

No caso da mulher, há uma função semelhante ainda mais imperativa, que é dada pelo conduíte sexual, mas desta vez é uma que não pode ser controlada: a menstruação. Isso a cria sensação de estar mais à mercê de seu corpo do que um homem poderia estar, de estar sujeito a uma autocracia adicional de sua parte sexual. Embora este fato já tenha sido lamentado, e às vezes até infrutiferamente contrariado, é um fato não obstatante, e nenhuma moralidade sexual pode ignorá-lo, assim como nenhuma moralidade sexual pode ignorar o outro, e maior, fato de que ele é o lembrete regular: o fato da gravidez. Não se deve supor nem que o esboço acima do entendimento intencional dos excrementos serve para resumir completamente a sensação percebida do domínio corporal através dos órgãos sexuais, nem que a percepção é a mesma para ambos os sexos. Pelo contrário, homens e mulheres percebem seus corpos de forma diferente. Isso tem sido recentemente evidenciado na reivindicação feminista de que as mulheres têm alguma necessidade especial, e algum direito especial, de “controlar seus próprios corpos” como único meio de estabelecer a igualdade com os homens. No entanto, em nenhum dos sexos o papel excremental dos órgãos sexuais é causa de arrependimento ou grandes embaraços. Na verdade, o processo de educação em que deixamos de compartilhar a fascinação, ou o horror, infantil por seu excremento é exatamente o que parece ser: um processo de compreensão e repúdio. Nós percebemos que, se há uma distinção entre nossas ações, entre puro e impuro, não tem absolutamente nada a ver com os excrementos. A coprofilia e a coprofobia são perversões semelhantes; pois ambas vinculam o ato sexual a um prurido

infantil, e ao mesmo tempo procuram substituir sua intencionalidade interpessoal com algo animal. A insistência mesma de interpretar a vergonha sexual como uma espécie de desgosto cloacal está impregnada dessa perversão: pois mostra a disposição infantil para interpretar um relacionamento moral em termos meramente animais. Aquilo que parecia tão trágico para Yeats não é nada além de um dos dons da natureza, que nos permite embarcar em um elaborado projeto social: a construção cooperativa do desejo sexual.

Ao mesmo tempo, por trás da teoria escatológica da vergonha e do nojo, esconde-se a emoção indelével que identifiquei no último capítulo como o sentimento do pecado original. Os órgãos sexuais não são apenas exemplos claros do domínio do corpo; eles são também fendas, cujas emissões úmidas e odores amoníacos atestam a misteriosa putrefação do corpo. Daí a descrição deliberadamente satânica de Verlaine:

Veja! Tudo é nada, putas ao preço de seus
Cus e bucetas das quais o olhar e o gosto e o fedor
E o tocar fazem dos eleitos devotos seus.

Tabernáculos e Santos dos Santos do despudor.¹⁹⁶

O fato de sermos superados por *essas* partes aumenta a tensão da encarnação e, portanto, nos impõe – como nenhum outro contato corporal poderia nos impor – a tarefa de abolir a separação que experimentamos entre o corpo e a alma.

Se combinarmos essas observações com nossos apontamentos anteriores sobre a excitação sexual, podemos tirar uma conclusão moral simples, mas importante. Defendi que a excitação tem um componente epistêmico – é uma resposta a uma atividade de descoberta ou revelação. Os fatos observáveis sobre a anatomia do outro são facilmente apreciados, e não têm nenhum interesse especial, razão pela qual as pessoas podem estar nuas e não ficar envergonhadas. Mas há outro tipo de familiaridade que é buscada na experiência da excitação. Nesta experiência, o que é normalmente recusado (talvez não da visão ou do tato, mas de um tipo de “exploração”) é agora “oferecido”. A disposição de oferta requer a disposição de recusar. Só porque os órgãos sexuais são recusados (porque não lhes é permitido exhibir abertamente os sintomas da excitação) é possível abri-los à experiência da excitação. Isso não é motivo de vergonha; no entanto, é um resultado da vergonha que devemos obedecer ao edito que nos diz para conter a nós

mesmos. Assim, na medida em que nós valorizamos o desejo, devemos também valorizar a vergonha que salvaguarda sua experiência nuclear – a experiência da excitação. Um antropólogo funcionalista pode apoderar-se disto como uma explicação da instituição universal da vergonha sexual; mais tarde, vou mostrar que, quer explique quer não, certamente justifica a nossa reticência sexual habitual. O que faz da modéstia uma virtude é que a modéstia é a précondição do desejo.

Os órgãos sexuais são como o rosto, porquanto ambos estão sujeitos a enormes transformações involuntárias que não falham em revelar e comprometer o sujeito. Mas aqueles não têm e não podem ter a função individualizante do rosto: o papel de apresentar o meu índice perceptível aqui e agora. Você pode reconhecer alguém *por* seu pênis, mas não *no* seu pênis. O rosto, como o *locus* da perspectiva do outro, é o foco natural de toda a atenção individualizante, e é para a representação do rosto que a arte erótica se dirige principalmente, retratando os sentimentos sexuais do sujeito como um tipo de radiação no seu ponto de vista.

Uma arte que se concentra nos órgãos sexuais não será erótica, mas obscena: ela será, portanto, uma arte que nega a intencionalidade interpessoal do desejo. É uma marca da obscenidade ao longo dos tempos focar nos órgãos e mecanismos do encontro sexual, excluindo toda a representação individualizante dos próprios sujeitos. A ladainha é familiar. Em primeiro lugar, há a concentração exclusiva nos órgãos, e um interesse absorto em suas particularidades físicas; em segundo lugar, a tentativa de concentrar a experiência sexual *nos* órgãos sexuais para torná-la numa *sensação* peculiar, fortalecendo, assim, a idéia dos órgãos genitais como “fruto proibido” (o fruto da árvore do conhecimento, cuja degustação trouxe vergonha, folhas de figueira e também – se Gregório de Nissa estiver certo – desejo). Esta segunda característica da obscenidade é usada contra si mesma, condenando a exiguidade da luxúria, na grande crítica do conde de Rochester contra seu pênis:

Pior parte de mim, e portanto mais odiada,
Por toda a cidade conhecida vara hasteada
Em que toda miserável sua boceta ardente alivia,
Como um porco ao se esfregar num portão faria.¹⁹⁷

A imagem de Rochester nesta passagem lembra outra condenação da luxúria, atribuído por Xenofonte a Sócrates (*Mem. i 229f.*):

Diz-se, então, que Sócrates, na presença de Eutidemo e de muitas outras pessoas, comparou Crítias a um porco, se a intenção deste era a de esfregar-se em Eutidemo como os leitões fazem com uma pedra.

A consequência imediata dessas duas obsessões – com os próprios órgãos e com os prazeres da sensação – é um colapso do sentimento erótico. Essa é, na verdade, é a intenção oculta da obscenidade. O resultado é “masturbatório”, uma vez que localizou o interesse sexual *ali*, e o afastou da intencionalidade que lhe dá sentido.

Na verdadeira arte erótica, geralmente é o rosto, e não o órgão sexual, que fornece o foco de atenção. A Vênus reclinada olha para fora da imagem ou em direção a seu amante, e o interesse por seus membros se move sempre para cima, para o rosto que os supera. Uma pintura que esconde o rosto, mas expõe os órgãos genitais beira inevitavelmente o obsceno. (Courbet pintou um famoso “retrato inferior” – que pertence agora a uma coleção particular.)¹⁹⁸ Ao mesmo tempo, o “vaguear” da atenção, dos olhares individualizantes dos olhos aos contornos das partes inferiores em que o corpo tem precedência sobre o espírito encarnado, é uma parte natural do drama do desejo. A fina arte do erotismo deve incentivar a atenção a se desviar, mas sem romper a intencionalidade interpessoal que faz com que as nossas emoções se envolvam, assim como percebemos o conjunto ideal da beleza que é o objeto de interesse estético e a beleza que é o objeto de desejo. É assim que Velásquez, em sua transformação familiar da Vênus reclinada, distancia sua modelo de nós, em uma postura que expõe suas ancas voluptuosas e esconde seu rosto. Uma imagem obscura de seu rosto aparece, no entanto, no espelho que Cupido sustenta. A atenção do espectador é mantida entre o corpo real e sexual, e o rosto distante, que não é nada mais do que a idéia abstrata de um rosto, esboçado, sem corpo e sem expressão. Somos trazidos de volta, no meio de nosso interesse sexual despersonalizado, à presença individual neste corpo, embora apenas a percebamos levemente, e não possamos nos envolver com ela como nos envolvemos com o olhar da Vênus de Urbino. Nossos sentimentos chegam à beira do orgíaco, e ainda assim se voltam para a mulher, e para o rosto, que estão parcialmente escondidos. (A imagem já foi danificada por uma sufragista pudica, que cutucou a nádega da Vênus com seu guarda-chuva. Instada a se explicar, a agressora disse que ela atacou a nádega “porque ela é estúpida!”)

A modéstia é a disposição de sentir vergonha corporal (incluindo vergonha sexual), e de modo a evitar a sua ocasião. É algo mais do que o desejo de cobrir a si mesmo, ou de esconder as partes privadas, caso contrário concordaríamos com a exclamação de Madame d'Épinay (*Mémoires*, vol. I), “Bela virtude! presa por alfinetes!”¹⁹⁹ Nós valorizamos a modéstia em parte porque valorizamos o desejo, e olhamos com desconfiança os hábitos que desatam o nó da ligação individual. Havelock Ellis apresentou esse ponto de forma tendenciosa, mas correta (como vou mostrar), quando escreveu:

Na arte do amor (...) [a modéstia] é mais do que uma graça; ela deve ser sempre fundamental. A modéstia não é, de fato, a última palavra do amor, mas é a base necessária para todas as audácias mais requintadas do amor, a fundação que sozinha dá valor e doçura ao que Senancour chama de “delicioso atrevimento”. Sem modéstia, não poderíamos ter, nem avaliar com justiça seu verdadeiro valor, aquele candor corajoso e puro que é, ao mesmo tempo, a revelação final do amor e o selo de sua sinceridade.²⁰⁰

O nome usual para o desejo imodesto – o desejo que atropela a reticência dos outros, e trata cada novo objeto como um equivalente do último – é luxúria. A análise anterior sobre a vergonha contém uma explicação do que é vergonhoso na luxúria. Ela também nos permite ver por que a modéstia masculina e a feminina foram tradicionalmente vistas como virtudes distintas (e talvez desiguais). Os homens tradicionalmente são os iniciadores da união sexual, e as mulheres as destinatárias de suas atenções. A modéstia deles consiste no ardor – numa concentração flamejante sobre a mulher individual, de um tipo que não seja lascivo, mas dependente. Este ardor modesto foi criado para minar a resistência da mulher, e não por inspirar pensamentos lascivos – que, na verdade, apenas aumentariam a sua vergonha e, portanto, sua relutância – mas por convencê-la a não se sentir humilhada, e sim *valorizada* como a destinatária das atenções de seu amante. A própria mulher irá, então (como defendem Senancour e Stendhal),²⁰¹ reagir em conformidade. Sua resposta, despertada pela noção do seu valor para o outro, concentrar-se-á nele, encontrando todos os argumentos em seu favor, até que ela se sinta injusta por prejudicá-lo com sua resistência, e possa, portanto, somente considerando os pensamentos morais, se entregar àquilo que ela deseja.

O esboço do drama é familiar, e ensaiado em cada obra de literatura erótica, cortês, cerimonial ou profana. O que é familiar na experiência ou na literatura pode, no entanto, permanecer filosoficamente impenetrável. Nos

próximos capítulos, portanto, vou me esforçar para traçar com mais precisão o percurso do amor, e as consequências morais e políticas do conflito entre o foco corporal da luxúria e os vínculos concentrados do desejo. Uma característica particular deste conflito já foi discutida: o “medo do obsceno”.

Prostituição

Esse “medo do obsceno” anima a visão comum de que a prostituição é inerentemente vergonhosa. Consideremos primeiro a prostituição de mercado (para distingui-la da “prostituição sagrada” e da “prostituição de comando” – ver abaixo). A essência do bem de mercado é ser transferível – cambiável a qualquer momento pelo seu preço (ou “valor de troca”, como os economistas clássicos chamavam). Por isso, é substituível por qualquer simulacro que seja “tão bom quanto”. Se a prostituta fica humilhada, é porque ela divorciou o ato sexual do seu projeto de união sexual. Ela não é o objeto do desejo de seu cliente, mas a mercadoria que satisfaz sua necessidade. Mesmo que ela responda com algum tipo de excitação, não pode envolver o florescimento da reciprocidade que é parte integrante do “caminho do desejo”. Desejar seu cliente seria tornar-se intensamente consciente de sua transferibilidade – do fato de que ela, como mercadoria, não é desejada. A perpetuação de seu desejo, então, tomaria de uma vez um aspecto pervertido, como o desejo do estuprador, que não busca nenhuma reciprocidade, e que inclusive procura matar a reciprocidade, para que isso não se mostre uma invasão demasiado poderosa de sua perspectiva egocêntrica. Por isso, a prostituta deve abster-se de desejar seu cliente, ou então inventar para si um objeto fantasioso de desejo. Em qualquer um dos casos, o cliente também é utilizado como um meio: quer como um meio de ganhar dinheiro, quer como um meio para satisfazer seu anseio pelo outro. A mulher que “vende seu corpo” é, então, forçada a também ver seu parceiro em termos monetários, como alguém que não tem nenhum valor além daquele do mercado. Qualquer um que fornecesse o dinheiro seria “tão bom quanto”.

Vale a pena fazer uma pausa para perceber o poder que o dinheiro tem de reconstituir as relações humanas à sua própria imagem: um poder que é o tema de infinitas discussões morais. O dinheiro representa uma transação

quantificável: uma transação cujo objetivo pode ser expresso em termos exatos e finitos. Todas as obrigações monetárias são, portanto, obrigações que podem ser quitadas. Como já indiquei, as obrigações que surgem no decorrer do desejo não são simplesmente “quitáveis”. O dinheiro é útil para a prostituta, por representar o ato sexual como uma transação fugaz e por acabar com qualquer dúvida a respeito do cumprimento de suas obrigações. Inevitavelmente, porém, o ato é transformado pelo dinheiro, que impõe a “intencionalidade do mercado” numa conduta que não a pode sustentar. Assim, em seu impressionante trabalho, *The Philosophy of Money*, Simmel apresenta o seguinte argumento:

O dinheiro nunca é um mediador adequado das relações pessoais – tais como a relação do amor verdadeiro, por mais abrupta que possa ter sido sua interrupção – que se destinam a ser permanentes e fundadas na sinceridade das forças de sua ligação. O dinheiro serve melhor, objetiva e simbolicamente, àquela satisfação comprável que rejeita qualquer relação que continue para além do impulso sexual momentâneo, porque é absolutamente independente da pessoa e corta completamente quaisquer outras consequências desde o início. Na medida em que se paga com dinheiro, está-se completamente resolvido com qualquer objeto. (...) Já que na prostituição a relação entre os sexos está especificamente confinada ao ato sexual, ele é reduzido ao seu conteúdo puramente genérico. Ele consiste no que qualquer membro da espécie pode executar e experimentar. É um relacionamento em que as personalidades mais contrastantes tornam-se iguais e as diferenças individuais são eliminadas. Dessa forma, a contrapartida econômica deste tipo de relacionamento é o dinheiro, que também, transcendendo todas as distinções individuais, representa a espécie-tipo dos valores econômicos. Por outro lado, nós experimentamos na natureza do próprio dinheiro algo da essência da prostituição. (...) O imperativo moral de Kant de nunca usar seres humanos como um simples meio e, ao mesmo tempo, de aceitá-los e tratá-los sempre como fins em si, é flagrantemente ignorado *por ambas as partes* no caso da prostituição. De todos os relacionamentos humanos, a prostituição talvez seja o exemplo mais marcante da degradação mútua em um simples meio, e este pode ser o fator mais forte e mais fundamental para colocar a prostituição em uma relação histórica tão estreita com a economia monetária, a economia dos “meios” no sentido mais estrito.²⁰²

Citei o argumento inteiro, porque a passagem de Simmel dá voz às intuições fundamentais sobre a natureza do desejo. Mas também sugere um paradoxo. Pois como *pode* ser dado à transação sexual um “equivalente monetário”? Como *pode* haver desejo que considera o dinheiro como parte de seu objetivo? Claramente, *não pode* haver tal desejo; daí o velho ditado espanhol: *el cuerpo de una mujer no es pagadero* – o corpo de uma mulher não é mercadoria. O que é desejado de uma mulher é precisamente aquilo que não pode ser comprado, e o dinheiro dado deve ser visto como uma oblação à sacerdotisa de Vênus, que ela paga por sua proteção.²⁰³ daí a

instituição do bordel, em que, através do pagamento a um terceiro, o cliente se liberta da consciência do que está fazendo com a mulher que ele escolhe. Para o sexo ser um verdadeiro “produto consumível”, a prostituta deve ser substituída por um objeto impessoal – uma boneca, por exemplo – para que o sexo possa ser *produzido* como uma mercadoria. Em uma “sociedade de consumo”, pode-se esperar que o ideal de beleza se torne “bonecalizado” e “fetichizado” – como, aliás, vemos nas modelos de passarela de hoje e na própria aparência da prostituta moderna.²⁰⁴

O paradoxo é também ilustrado pelo amor por riquezas. Enquanto um homem pode ser desejado por sua aparência, suas virtudes, seu poder, é difícil ver sentido em ser *desejado* por suas riquezas. O paradoxo está consagrado no mito de Dânae, de quem se diz ter desejado Zeus como parte de seu desejo por dinheiro, de maneira que ela acolheu o deus em seus abraços quando ele apareceu para ela na forma de uma chuva de ouro. Um dístico de Parmênio da Antologia Grega (*Amatory Epigrams*, nº 33) tenta dar sentido a isso, referindo-se não ao uso do dinheiro na compra, mas à sua forma simbólica como um presente:

Você choveu como ouro sobre Dânae, olímpico Zeus,
Para a criança receber um presente, e não tremer diante do filho de Cronos.

Mas isso também confirma o paradoxo: pois o que foi dado a Zeus não foi dado *pelo* dinheiro, e não poderia ser dado *como* dinheiro.

É precisamente esta distância entre a transação monetária e a transação do desejo que é mais libertadora para a prostituta. A prostituição de mercado liberta a mulher de todo laço *moral* com seu cliente, justamente da maneira que o mercado desfaz os laços da “economia moral” que vinculam o servo ao senhor feudal.²⁰⁵ Deve-se comparar a prostituição de mercado com a prostituição de comando –que está para aquela como a escravidão está para a economia capitalista nos “tipos ideais” que devemos a Marx.²⁰⁶ A representação clássica desta condição, que também mostra que é parte de uma estratégia “depersonalisante” por parte do escravizador, é dada no notório *História de O*. A heroína é escravizada por uma confraria de homens violentos, que a enche de ordens. O que se segue não é de estranhar:

Quando usamos o traje que vestimos à noite, como o que estou vestindo agora, e nosso sexo fica descoberto, não é uma questão de conveniência; isso poderia ser feito de outra forma. É por uma questão de insolência, para que seus olhos fiquem fixos lá, e não em qualquer

outro lugar; para que você saiba que este é o seu mestre, a que, acima de tudo, os seus lábios estão destinados. Durante o dia, quando estamos vestidos normalmente, quando você estiver vestida como está agora, você vai seguir as mesmas regras, e seu único dever será o de abrir nossas roupas, se isso lhe for ordenado, e fechá-las novamente quando terminarmos com você.²⁰⁷

O extraordinário sucesso desse livro obsceno mostra que ele captou uma fantasia fundamental. A fantasia é a de uma prostituição supremamente atingida, em que a mulher não tem nem a liberdade de recusa – em que a economia de mercado é substituída por uma economia de comando. Neste tipo de prostituição, o espírito da mulher está totalmente superado pela força da autocracia masculina. Ao mesmo tempo, no entanto, o comando destrói a base da relação pessoal, e a obriga a ligar seus interesses e alegrias ao pênis abstrato, não importando quem é seu dono ou por que ele busca sua submissão a isso. Esta é a fantasia radical da obscenidade, e descreve o conteúdo do medo que está subjacente ao paroxismo de vergonha. Conforme implica, sua execução envolve a revogação de todo o sentimento individualizado na mulher; sua escravidão é meramente, para usar a linguagem marxista, a forma “realizada” e “objetiva” dessa alienação “subjetiva”.

A prostituição de comando está no outro extremo da prostituição do mercado. Entre elas está o sistema “feudal”, representado pelo *harém*. Aqui, a restauração da “economia moral” remove o paradoxo do desejo da prostituta. Na verdade, ela não é mais uma prostituta, já que está vinculada a um “único senhor absoluto da vida e do amor”. Quaisquer que sejam as deficiências de sua circunstância, ela está restaurada para o reino do erótico, por ser obrigada a realizar o ato sexual somente com alguém a quem também está ligada por um laço moral inteligível.

“A prostituição existente de fato” nunca tem seus motivos tão puros como os três casos que considere. Como defende Wicksteed, as relações econômicas têm uma tendência natural para gerar relações não-econômicas,²⁰⁸ e do solo da prostituição de “mercado”, portanto, podem brotar amizade mútua e preocupação. (Considerem também a *gueixa* e a cortesã.) No entanto, a prostituição fornece “tipos ideais” da *transação* sexual, do sexo removido do reino da relação pessoal e transformado em um “trabalho alienado”. Os dois principais tipos que daí envolvem a exploração dos outros – a sua utilização como um meio. Eles fornecem paradigmas

contra os quais é possível definir um ideal de amor sexual. No amor, o outro não é tratado como meio, mas como fim; seus desejos e prazeres são meus, e os meus, espero, são dele. O desejo por amor, e o desejo por dinheiro; cada um deles penetra em nossas vidas, transformando a qualidade de todas as relações humanas, incluindo aquelas fundadas no desejo. O amor e o dinheiro são sentidos como forças *cósmicas*, e por esta razão a prostituta aparece-nos como um símbolo de transgressão – da possibilidade de que, a qualquer momento, podemos nos entregar a uma força que guerreia com o amor. (Wagner distingue o poder de Wotan do poder de Alberich, que, tendo renunciado ao amor, só podia obter as mulheres pagando por elas. O mundo de Alberich está envenenado pela ausência de amor e, ao tomar o produto do trabalho de Alberich, Wotan se identifica com ele, e se vê derrotado, descobrindo que seu próprio mundo também está envenenado.)

Enamoramento

Vou explorar mais elaboradamente o fenômeno do amor erótico no Capítulo 8. Mas é novamente necessário antecipar observações posteriores se quisermos ter uma visão clara dos problemas que se apresentam a nós. A característica mais intrigante do amor erótico é que você pode se *apaixonar* e, além disso, com um contato mínimo com o objeto, não mais do que Tamino teve ao contemplar o retrato de Pamina. A imagem recorrente da “poção do amor” expressa a convicção de que esse tipo de amor é uma compulsão, que não é de forma alguma como a estima, e não requer nenhum conhecimento do caráter do outro.

Para entender o “enamoramento” é preciso perceber que sua intencionalidade é um caso especial de intencionalidade do desejo. A pessoa que ama vê a personalidade de seu amado em todos os seus atos e gestos, e fica, por assim dizer, encantada por eles. A pessoa que se *apaixona* faz a assimilação inversa: ela vê gestos e características que despertam seu desejo e, a fim de que o desejo justifique o esforço a que instantaneamente se comprometeu, imagina uma personalidade que se encaixe no que ela vê. Esta é a “idealização” do objeto do desejo. Depois disso, tudo é descoberta e decepção, ou, se sua imaginação triunfar, a confirmação do desejo inicial. Inicialmente, não há distinção entre amor e “paixão”: a diferença é revelada quando o amante é submetido a um “teste” – e é por isso que o amor verdadeiro exige um período de namoro, e o amor de Tamino por Pamina deve

ser submetido à provação. A pessoa que se apaixona quer que o sorriso, as palavras, os atos do outro sejam “para ele”, que sejam feitos sempre, em alguma medida, por causa dela. Ela sente, ao perceber o outro, uma premonição do “lar”: do que é “meu por direito”. Garibaldi descreve assim seu primeiro encontro com Anita:

Ficamos em silêncio e extasiados, olhando um para o outro, como duas pessoas que não se vêem pela primeira vez, e que buscam nas características do outro algo que ative a memória.

Enfim, eu a cumprimentei, e disse: “Você precisa ser minha”. Eu falava pouco português, e pronunciei as ousadas palavras em italiano. No entanto, fui magnético na minha insolência. Eu tinha feito um nó que só a morte poderia desatar.²⁰⁹

O egoísmo de Garibaldi nessa passagem é essencial para esse tipo de amor. Ele, que se apaixona, quer um reconhecimento elaborado de si mesmo. Ele precisa que a personalidade do outro atenda suas expectativas – expectativas que ele próprio mal compreende, a não ser por intermédio da intimação contida no rosto que ele encara. O sujeito “se apaixona” quando deseja, e reconhece no desejo a possibilidade do amor. Ele antecipa, em seguida, o consolo final que justificará seu trabalho, e imagina a personalidade que irá fornecê-lo. O amor, aqui, é verdadeiramente um palpite inspirado: e aguarda o que Stendhal chama de momento de “cristalização”.²¹⁰

Há uma experiência primitiva em que o amante freqüentemente evoca ao entrar neste reino “mágico”. Ele se lembra de alguma criatura humana que já cuidou dele, cujas mãos e características ficaram marcadas com a impressão de segurança, intimidade e familiaridade. Assim, muitas faces vistas no decorrer da vida parecem já prefigurar alguma intimidade futura, e vemos nela, com ou sem razão, não apenas a presença de certa perspectiva, mas também a trajetória dos nossos dias dentro de sua visão. Esta experiência se combina com o desejo sexual para superar os obstáculos naturais à paixão – o constrangimento e desconfiança que acompanham o pensamento de tão íntima união. Ela nos liberta para a união e para as consolações que nossa memória secreta nos leva imediatamente a buscar. Daí a natureza “irresistível” do enamoramento, que, ao nos apresentar à sensação de algo totalmente novo e esmagador, apenas nos coloca num caminho já percorrido, em que trilhamos com antigas e indeléveis expectativas.

O esboço da gênese do amor nos permite ver que há uma dependência ontológica peculiar que surge no decurso do mesmo, e que essa dependência

é ensaiada através de um desejo completamente individualizado. O medo dessa dependência, aliada a um sonho de liberdade sexual inalcançável, leva ao flerte e à coqueteria. No olho semicerrado da coquete, o eu é oferecido e negado. A coqueteria é o gozo vicário de uma operação que não pode ser realizada sem catástrofe; ela só pode chegar a uma conclusão abolindo-se. Por isso, defende Simmel em um ensaio marcante, a coqueteria é uma expressão da “*Zweckmäßigkeit ohne Zweck*” – “intencionalidade sem intenção” – o que, para Kant, é o núcleo da experiência estética.²¹¹ Nela, o objetivo do desejo nunca é perseguido; todos os gestos pairam no ar, incompletos, e são extintos antes que qualquer finalidade possa habitá-los. A coqueteria, portanto, é uma forma de jogo: mas enquanto só joga com a realidade, é com a *realidade* que ele joga. A coqueteria é um reconhecimento oblíquo da dependência que se arrisca no desejo, e um sinal de que a coquete, menos honesta do que a prostituta, é mais sexualmente alerta. Pois a coquete se detém precisamente porque seu impulso pertence ao desejo: é um impulso que só pode se tornar uma “transação” no jogo.

Ciúme

A dependência ontológica que se encontra no laço erótico é agudamente exibida pelo mais misterioso dos fenômenos sexuais: a condição do ciúme. A experiência do ciúme é uma experiência de rejeição: não apenas a rejeição por outra pessoa, mas a rejeição pelo mundo a que se tinha entrado ao juntar-se com o outro. A vítima do ciúme encontrou uma divisão ontológica. Ela deixou de pertencer ao mundo que a continha, e entrou em uma espécie de pesadelo, presa de pensamentos horríveis e fantasias de que não consegue se livrar. Dryden descreve o ciúme como o “tirano da mente”, mas sua tirania não tem paralelo real no mundo da política: é antes a tirania exercida pelo tentador sobre a mente de Santo Antônio. (Seu equivalente político mais próximo, portanto, não é tirania, mas a inveja ardente do inferior: que nada mais é do que uma tirania negativa.)

O ciúme começa na descoberta – a descoberta de um rival. Logo após, a vítima cai, como o herói trágico, em um abismo de sofrimento solitário. Ele só conhece uma consolação, que é a descoberta inversa. Ele precisa descobrir que isso não é verdade. Existem graus de ciúme. Em sua forma extrema (como o ciúme de Otelo), pode tornar sua vítima irreconhecível

para si mesmo e para os outros. Na sua forma mais branda, permanece oculto, como uma falha geológica que, não obstante, cede sob a menor pressão. Assim é o ciúme de Swann ou do próprio Marcel, que vive assombrado pela suspeita. Mas em todas as suas formas, o ciúme é catastrófico. Por quê?

A pessoa ciumenta tipicamente não deseja possuir o que seu rival possui, mas aboli-lo – abolir o prazer e o triunfo que existem sem ele. Ele é em grande parte indiferente a quaisquer vantagens e benefícios que possa obter, e abnegadamente persegue a destruição da alegria do outro. Até que essa destruição seja realizada, seu mundo está fora do lugar. É quase como se ele agisse por um senso de justiça – consigo mesmo e com o esquema das coisas que ele via anteriormente. Esta “fúria pela ordem” impessoal torna a inveja repulsiva. Ao mesmo tempo, o ciúme *sexual* pode mover nossa compaixão, uma vez que a vítima do ciúme sexual é também vítima do amor.

A primeira característica do ciúme, portanto, é envolver certo grau de amor. E quanto maior o amor, maior será a inveja. O ciúme é uma catástrofe sofrida apenas por aqueles que entraram na condição de “dependência ontológica” que existe no amor erótico – a dependência de quem procurou, dentro e através do desejo sexual, as consolações de uma intimidade perfeita. Mas a causa da catástrofe não é a descoberta de que o amado *ama* o outro, mas que *deseja* o outro. O desejo sexual do amado é a característica fundamental do interesse da pessoa ciumenta, e ele pode tolerar qualquer favorecimento concedido a seu rival, salvo este. É possível ter ciúme até mesmo do encontro mais casual (e, na verdade, especialmente do encontro mais casual) bastando ter sido a ocasião do desejo. Não importa que seu rival não seja amado. Também não importa que ele não exista, que não seja mais do que a fantasia em cujo corpo os braços do amado apertam na imaginação, quando fecham a realidade sobre si mesmos. Claro que há um elemento de insanidade neste ciúme de fantasmas. Mas não é mais do que um ponto distante ao longo da estrada em que cada amante embarca, até que o “monstro de olhos verdes” o aviste.

A explicação da catástrofe reside, creio eu, na mesma região moral que explorei nas discussões anteriores sobre vergonha e obscenidade: no confronto entre os elementos individualizantes e os universalizantes do desejo. Embora o desejo sexual tenha um objeto individualizado, ele está

ligado ao interesse no sexo do outro. No ato sexual, deixamos de ser meramente João ou Maria, e nos tornamos os representantes dos atributos comuns do nosso sexo. Além disso, isto é o que queremos. É verdade que aquele que ama deseja que sua amada o queira como o indivíduo insubstituível e único que ele é, e ele deseja que este seja o pensamento determinante que subjaz ao movimento do desejo de sua amada. Ao mesmo tempo, porém, ele quer que sua amada se foque em seu corpo, de forma a querê-lo como homem, ou como mulher, como um exemplo de seu sexo: não como alguém que poderia ter sido substituído neste ato por outro, mas sim como *primus inter pares*, o melhor do grupo. Não é que seu desejo seja transferível, mas sim que ele provoca um interesse sexual que, pelo menos potencialmente, pode alcançar outros objetos. Este elemento é essencial para a excitação sexual, e é parte do que permite que João veja Maria “se entregar” à paixão, “submetendo” sua individualidade ao seu impulso sexual, que a “derrota”.

O curso feliz do amor limita esse conflito à noite, e assim o esconde. O ciúme, por outro lado, revela-o à luz do dia, e assim destrói o mundo do amante destruindo o mito de sua singularidade. É ao ato de amor que ele recorre para a confirmação de ser insubstituível; e quando o ato é envenenado pelo pensamento de generalidades, sua existência fica comprometida. Aquilo que é dado a ele poderia ter sido dado a outro exatamente da mesma forma – até mesmo, o pensamento mais terrível de todos, para outro que não seja amado. Pois quando o elemento do desejo é *superior*, a traição é obsessora e repugnante. A ausência de amor entre o casal culpado é uma das características mais provocantes na gênese do ciúme, precisamente porque concentra os pensamentos da vítima no corpo de seu rival. Quando o Dr. Jivago descobre a verdade sobre a relação de Lara com o vil Komarovsky, reconhece: “Eu só posso ter muito ciúme – ciúme apaixonado, mortal – de alguém que eu desprezo e não tenho nada em comum”. Tal ciúme – ao contrário do ciúme inspirado por um *amor rival* – é naturalmente retrospectivo, ponderando fervorosamente os episódios que precederam o presente caso. Alguém com um “passado” entra em uma relação com as condições para o ciúme já cumpridas, e seu caminho mais sensato é freqüentemente o da ocultação. (A situação é comovente e convincentemente descrita por Alphonse Daudet em *Sapho*.) Revelar o passado, como Levin fez com Kitty quando lhe mostrou seu

diário (*Anna Karenina*, Parte IV, cap. 16), é presumir uma tolerância rara no parceiro, e uma capacidade de suportar uma dor terrível. (Deve-se dizer, no entanto, que existem diferenças cruciais entre o ciúme sentido por homens e por mulheres. Vou mostrar algumas dessas diferenças no Capítulo 9.)

Esta ascensão do desejo sexual nos pensamentos de ciúme tem consequências importantes. Inclusive, através do ciúme, um amante pode ficar repentinamente muito sensível à base física de seu desejo. Milan Kundera, em *A Valsa dos Adeuses*, descreve uma experiência familiar:

Ele tinha que olhar para o rosto de seu algoz, ele tinha que olhar para o seu corpo, porque sua união com o corpo de Ruzena parecia inimaginável e inacreditável. Ele tinha que olhar, como se seus olhos pudessem dizer-lhe se os corpos deles eram de fato capazes de união.

No Ato II da *Götterdämmerung*, Brünnhilde encontra o infiel, sem reconhecer Siegfried. Ele jura diante de todos que não se aproveitou durante a noite que passou ao lado dela, e menciona a espada que estava entre seus corpos. Enfurecida, Brünnhilde se volta contra ele:

Tu, mentiroso,
Herói enganoso,
Chama tua espada
Em palavra desonrada!
Conheço bem o corte que traz
E também a bainha em que jaz
Onde tão mansa
Na parede descansa.²¹²

“Chama tua espada (...) / Conheço bem o corte que traz e também a bainha em que jaz”. Suas palavras se referem à espada de Siegmund, e a música reforça a referência, lembrando-nos que Siegmund e Siegfried (e, de outra maneira, Brünnhilde também) são parentes de sangue. Foi Siegmund quem atentou pela primeira de sua condição divina com a imagem de um amor carnal; e é Siegfried quem ela deseja, a reencarnação de uma devoção passada. E agora, vítima do amor mortal, ela une sua admiração pela virilidade de Siegmund com sua submissão à de seu filho, em uma imagem inconfundível do ato sexual. É a prova final da condição mortal de Brünnhilde sentir a dor do amor justamente em sua parte sexual.

Entre os filósofos que escreveram sobre o desejo, só Espinosa parece ter atribuído importância ao fato de que os pensamentos ciumentos sempre se

voltam ao ato sexual, e permanecem morbidamente nele. Em sua tentativa de explicar isso, usa palavras que lembram a teoria escatológica da vergonha:

aquele que imagina que a mulher que ama se prostitui com outro, não fica só entristecido pelo fato de que seu próprio desejo estar prejudicado, mas, por ser forçado a unir a imagem da coisa amada com as partes vergonhosas e de excrementos de seu rival, ele também a rejeita.²¹³

A teoria, é claro, não é mais plausível agora do que era na discussão da vergonha. Mas tem o mérito de reconhecer o fenômeno nuclear do ciúme sexual, e sua característica mais difícil de explicar.

Devido a esta característica, pensamentos ciumentos são freqüentemente emocionantes. O amante ciumento vê constantemente revelada ante sua imaginação a cena de uma fantasia sexual, em que a amada está cheia de desejo e, em seguida, se entrega a outro. Ele prostitui sua amada em seus pensamentos, que são invadidos, como os de Otelo, por uma sensação obscena – pela percepção do ato sexual em seus termos corporais, livres da circunstância do amor. O tormento de ciúme é também emocionante. A fim de aumentar a fantasia, o amante ciumento pode se tornar implacavelmente curioso. Ele pode querer saber cada detalhe, até mesmo “qual foi a sensação”. Proust escreve sobre Albertine: “Eu não queria saber apenas com que mulher ela tinha passado a noite, mas que prazer específico isso representava, o que se passava neste momento com ela”.²¹⁴ E, depois de um parágrafo de rumações obsessivas sobre esse tema, ele conclui:

No ciúme, precisamos provar alguns tipos e intensidades diferentes de sofrimento antes de pararmos diante daquele que nos parece conveniente. E o maior desafio quando se trata de um sofrimento como esse é o de sentir que aquele de quem gostamos prova do prazer com outros além de nós, dando a sensação de que não somos capazes de dar, ou pelo menos não do jeito, imagem ou atitude aquilo que, para ele, representa tudo, menos nós mesmos!²¹⁵

É significativo que, no paroxismo do ciúme, Marcel tenha chegado a pensar no ato sexual nestes termos universalizantes

– como uma questão de “sensações”, que podem ser mais bem fornecidas por outro do que por ele mesmo. Isto não é mórbido. É, antes, um reflexo das maquinações secretas do desejo, que o ciúme desvia automaticamente na direção que nós tememos – a direção do obsceno.

A referência a Albertine deixa clara a maior fonte da impostura de Proust. Pois a experiência que ele acaba de descrever não é a de ciúme do interesse de uma mulher em outra mulher, mas sim o ciúme do interesse de um homem em outro homem. Este é um tema a que devo retornar no Capítulo 10. Mas devemos assinalar que o ciúme de um homem de relações lésbicas, precisamente porque não envolve pensamentos “fálicos”, evita muito da dor aflitiva do ciúme normal. Muitas vezes, é mais fácil viver com o fato de sua esposa desejar uma mulher do que com o fato de desejar um homem. O primeiro, ao contrário do último, não o aflige com o pensamento de que justamente *você* seja dispensável no seu papel sexual. Além disso, as diferenças na estrutura do desejo do macho e da fêmea implicam diferenças na estrutura do ciúme do macho e da fêmea. O paradigma que estou descrevendo não deve, portanto, ser considerado como uma representação exaustiva desse fenômeno complexo. Se o ciúme fosse uma coisa simples e unitária, idêntico para ambos os sexos, não seria possível Proust se entregar tão facilmente.

Em sua forma extrema, o ciúme leva ao assassinato. Mas não o assassinato do rival como regra – e sim o da amada. O rival é o mero instrumento substituível de um sacrilégio que acontece dentro do corpo da amada. (Esses fatos são novamente assinalados por Espinosa.)²¹⁶ É para a amada que o amante olha para confirmar sua existência, como o único representante do objeto de desejo. Ao abolir a amada, ele abole a refutação de si mesmo. Ele remove do mundo a prova secreta de sua irreabilidade. Por isso, a vingança pelo ciúme (mesmo do ciúme retrospectiva, como no *Effi Briest* de Theodor Fontane) muitas vezes foi considerada uma questão de honra. Essa necessidade está presente nas punições bárbaras por adultério em alguns países mediterrânicos e islâmicos, e também, de forma sutil, na desculpa legalmente sancionada de *crime passionel*. Não devemos imaginar que essas punições, e essa desculpa (que aprova, no final das contas, o empreendimento privado da punição), são meramente arbitrárias. Pelo contrário, elas refletem a natureza do ciúme sexual. É como se, no tormento da insegurança absoluta, o amante ciumento preferisse a certeza do luto aos terrores flutuantes constantes de um amor ciumento. Assim a *Hermione* de Racine convence Orestes a matar seu amado Pirro como a única cura para um ciúme sufocante. E imediatamente cede à tristeza, e a uma ira terrível

contra o infeliz assassino, que não tinha previsto que a indiferença de Hermione em relação a ele nunca se transformaria em amor, mas em ódio.

Como vou apresentar no Capítulo 11, o poder do ciúme é um dos fatos mais importantes a ter em conta na derivação da moralidade sexual. Em um mundo onde as proibições sexuais têm pouca força, não devemos nos surpreender que tantas pessoas se refugiem do ciúme evitando o amor. Pois onde existe amor, a liberdade sexual paga o preço.

Dom-juanismo

Vou terminar este capítulo com um breve exame de três variantes importantes na intencionalidade do desejo, todas familiares: dom-juanismo, tristanismo (como vou chamá-la) e sadomasoquismo. É necessário fazer um levantamento desses fenômenos, mesmo que só para mostrar que a análise feita da intencionalidade sexual até então não é prescritiva, mas simplesmente descritiva daquilo com que todos estamos familiarizados. Há fenômenos importantes – tais como as perversões sexuais e a homossexualidade – que discutirei mais tarde, quando tiver estabelecido um contexto mais amplo necessário para abordá-las.

A divisão da paixão erótica na fidelidade que anseia pela morte e no deleite inconstante de conquistas sucessivas é uma prática literária comum. Stendhal identificou os dois polos como Werther e Don Juan: Denis de Rougemont alterou esse pensamento quando, sob a influência de Wagner, trocou Werther por Tristão.²¹⁷ Mas ambos os escritores estavam se referindo a variedades de amor erótico. No que se segue, não descreverei o amor, mas o desejo. Se existe uma divisão semelhante no amor, deve ser descrito de forma independente.

O dom-juanismo é um fenômeno generalizado, cuja existência pode lançar dúvidas sobre muito do que eu disse a respeito da intencionalidade individualizante do desejo. Ao descrever o fenômeno, no entanto, devemos tomar cuidado com uma descrição muito simplista. O dom-juanismo não é satiromania – não envolve a necessidade de constantemente saciar o “pilão ardente” da luxúria. De acordo com Kierkegaard (seguindo Mozart), o personagem de Don Juan é genuinamente erótico, e não porque ele transfere suas atenções de indivíduo a indivíduo, mas, ao contrário, porque as concentra completamente no indivíduo específico que está tentando

seduzir.²¹⁸ Seu personagem está concentrado no ato de sedução, e é isso o que lhe dá o encanto que desperta o desejo. O satiromaníaco, pelo contrário, extingue o fogo que atíça, e não deseja tanto mulheres como busca se masturbar em sua presença. (A satiromania envolve uma falha grave da imaginação.) O dom-juanismo é, portanto, o que mais consome tempo e o mais debilitante de todos os vícios sexuais; ele requer a constante recriação da paixão, e com ela as estratégias de sedução para um número ilimitado de objetos. O satiromaníaco, que se dirige a cada mulher concretamente, mas apenas como um membro de sua espécie, é, portanto, o oposto de Don Juan, que, embora deseje em certo sentido toda feminilidade, somente a deseja como e quando concentrada na forma e personalidade de cada mulher insubstituível.

Mas o que é essa força, então, pela qual Don Juan seduz? É o desejo, a energia do desejo sensual. Ele deseja em cada mulher toda a feminilidade, e é aí que reside o poder sensualmente idealizante com que ele imediatamente embeleza e vence sua presa. A reação a essa paixão gigantesca embeleza e desenvolve a mulher desejada, que resplandece com uma beleza reforçada por reflexão. Como o fogo do entusiasta, com um esplendor sedutor que ilumina mesmo aqueles que estão em uma relação casual com ele, Don Juan transfigura em um sentido muito mais profundo cada mulher, já que sua relação com ela é essencial.²¹⁹

Kierkegaard não entende o Don Juan como o repositório de alguma irritação orgânica, mas como uma grande força espiritual, uma energia sensual sem limites, uma criatura pródiga de desejo. No entanto, cada mulher se dirige a ele como o objeto presente de um impulso individualizante. Ele não é hipócrita quando se dirige a Zerlina, por exemplo, com uma promessa de casamento. No entanto, sua compreensão de casamento é um produto excêntrico de seu atual frenesi. Seu desejo por Zerlina é um movimento instintivo de simpatia, que o faz ver com os olhos dela, e responder com a resposta dela, aceitando, por um momento, o valor absoluto de um casamento que se consumará e validará seu acesso ao desejo. É claro que, depois da sedução, ele seguirá seu caminho. Mas, no momento, ele não sabe disso – ele está embriagado, atencioso, totalmente focado nesta pessoa individual, cujo mundo se encontra aberto à sua frente. O coração de Don Juan não é dividido ou

enganoso, mas inconstante. Sua atenção está absolutamente envolvida, mas sempre renovada por cada mulher com quem ele se depara, e seu objetivo não é a excitação sexual ou o prazer físico, mas a conquista – a invasão apaixonada de outro ponto de vista, obrigando-o a submeter a sua encarnação à sua própria proeza corporal.

A vivacidade de Don Juan é uma parte do equipamento necessário do sedutor: sua imoralidade reside na sua capacidade de persuadir a vítima que a imoralidade não é nada mais do que um pecadilho. (A mesma imoralidade é discernida por Senancour na obscenidade.)²²⁰ Ao mesmo tempo, sua vivacidade esconde uma profunda ansiedade, uma incapacidade para descansar ou ser consolado, algo que é sugerido por Byron em uma carta:

O meu tempo foi gasto violenta e agradavelmente; aos trinta e um, tão poucos anos, meses, dias permanecem, que “*carpe diem*” não é suficiente. Tenho sido obrigado a cortar até mesmo os segundos, pois quem pode confiar no dia seguinte? Dia seguinte!? Hora seguinte, minuto seguinte. Eu não posso me arrepender (apesar de tentar freqüentemente) muito de nada que eu tenha feito, ou que eu tenha deixado de fazer – Ai de mim! Estive ocioso, e com a perspectiva de uma morte precoce, sem ter aproveitado cada instante disponível de nossos agradáveis anos. Este é um pensamento amargo, e será difícil me recuperar [do] desânimo a que esta idéia me lançou.²²¹

O pensamento amargo contra o qual Don Juan irremediavelmente se rebela é o mesmo pensamento que contém a promessa da consolação de Tristão: o pensamento da morte. Dom-juanismo e tristanismo são respostas extremas a uma percepção de que está na raiz da atração e do amor humanos: o pensamento de nossa mortalidade. As medidas linhas de Herrick mostram a verdadeira conexão entre a morte e o desejo. Elas também mostram o erro pelo qual Don Juan e Tristão são igualmente condenados:

Assim, enquanto o tempo passa, e nós apodrecemos, Venha, Corinna minha, venha festejar; aproveitemos.

Tristanismo

O tristanismo é um dos mais intrigantes fenômenos sexuais, e uma bela ilustração da catástrofe a que um ser racional pode ser conduzido por sua racionalidade, e pelo conseqüente compromisso a uma forma *pessoal* de

união sexual. O amor de Tristão por Isolda é implausível e obsessivo. Ele está preso pelas garras de um feitiço que o liga a esta mulher e de que não pode se libertar. Ao mesmo tempo, parece não haver qualquer consumação de seu desejo de morte – só isto lhe trará paz, pois (tal é o entendimento) só isto fará com que Isolda seja sua. Claro, seu amor por Isolda é um amor proibido e, portanto, não poderia usufruir das formas normais de união. Mas Tristão ama Isolda por essa mesma razão: é o caráter proibido de Isolda que faz com que ele fique encantado. Mas este caráter proibido não é, em si, mais do que um “objetivo correlativo”, por assim dizer,²²² daquela noção de “pecado original” que, conforme mostrei, freqüentemente jaz dormente no desejo. Tristão é, portanto, o tipo de todos aqueles amantes para quem o reino do desejo sexual é o reino do proibido. Embora seja necessário fornecer uma expressão dramática disso no estado civil de Isolda, Tristão está tão obrigado quanto Werther a uma situação que justifica o desespero e futilidade que ele sentiria de qualquer forma. Outro tipo de amor proibido foi descrito por Chikamatsu, nos *Suicídios de Amor em Sonezaki*, e aqui também se pode ver que a proibição amorosa não é senão um pretexto para o amor, e que o obstáculo institucional à união não é mais que a representação dramática de um obstáculo que é parte integrante do desejo. Tristão procura a morte, finalmente, pois seu desejo procura a morte. E a morte é a realização do desejo, porque é o último obstáculo à realização do desejo. Nas palavras de Freud, Tristão está possuído por um *élan mortel*.

Tristão é a vítima de um projeto autodestrutivo, e busca sua própria derrota. Como um projeto como este poderia ter sua gênese no desejo sexual? Podemos entender facilmente como é que o amante procura provar-se insubstituível aos olhos de sua amada, e tenta subsumir seus pensamentos desejosos sob uma idéia dominante *de si mesmo* como um centro transcendental de atenção. Ao mesmo tempo, porém, ele experimenta seu próprio desejo como uma esmagadora subordinação de si mesmo a um imperativo corporal. E ele deseja o mesmo efeito em quem ele ama. O significado erótico do ato sexual reside no seu *abandono*. A ligação dos nossos órgãos sexuais com o domínio do corpo dá uma pungência peculiar a esta experiência, em que eu pareço ser superado pelo meu corpo, precisamente naquele momento que eu sou superado e invadido por você. É como se você estivesse presente para mim no meu corpo, e me vencendo justamente através do meu corpo.

Mas é claro que você não é o meu corpo, nem poderia ser. O processo da minha superação tem todo o mistério e a inescrutabilidade do próprio corpo: é uma escuridão que brota de dentro de mim e extingue a perspectiva que você se esforça para entender. Eu desapareço, e você desaparece, no ponto de união. Esta é a origem desse problema a que Francesca dá pungente expressão no *Inferno* de Dante. E Francesca, como Tristão, está envolvida em um amor proibido.

O exemplo de Francesca nos ajuda a discernir a verdadeira fonte do projeto de Tristão. Seu desejo não é proibido por seu caráter adúltero (que, como sugeri, é apenas o símbolo externo de uma transgressão interna), mas porque comprometeu tudo ao ato sexual. Ele se divorciou de todas as normas sociais, de todas as formas de companheirismo que não esta, da união corporal no “ato da escuridão”. O projeto do desejo ficou *concentrado* no ato sexual. Mas no ato sexual, o sujeito tristaniano não encontra nada além do domínio do corpo, que o escraviza exatamente quando ele seria mais livre. Ele começa a ansiar por outra união mais completa, mais possessiva, com o objeto de desejo. Ao mesmo tempo, porque o sujeito não olha para nada além do ato sexual por sua idéia de uma união mais perfeita, ele antecipa o cumprimento de seu desejo com outra superação, mas maior e irreversível, do eu pelo corpo. Por isso os seus pensamentos tendem no sentido da morte. Na morte, o corpo assume inteiramente e para sempre, seguindo um imperativo material que não posso controlar. E ainda assim, *eu* que estou morrendo.

Para entender esse pensamento, devemos refletir sobre como uma pessoa é concebida após a morte. Ela permanece conosco em pensamento; enterramos seu corpo, respeitamos tudo o que pertence a ela, e honramos a sua memória. O triunfo do corpo na morte parece, portanto, também uma espécie de vitória da alma. O corpo é escondido e se deteriora, enquanto o eu permanece inalterado como um objeto de sentimento interpessoal. O amor é preservado no luto, e todas as outras atitudes interpessoais sobrevivem até, eventualmente, diminuírem com a lenta subsidência da memória. Mas o eu persiste apenas como uma idéia na mente do espectador. Após a morte, eu sou um objeto intencional sem realidade material. E é esta existência imaterial, esta existência como uma mera “idéia”, que era minha antes do nascimento, quando eu repousava, por assim dizer, escondido no útero do tempo. Assim Tristão, afundando no torpor da sua ferida, encontra

consolo na escuridão que o oprime. Ele está momentaneamente na condição de que veio, e para a qual deve retornar:

Eu estava onde estive pela eternidade,
E pela eternidade estarei:
No vasto reino da noite universal.
Mas há um conhecimento que nos pertence:
Esquecimento divino, eterno, completo!²²³
[III.I]

A harmonia aqui está baseada em uma versão de tom menor dos dois primeiros compassos da *Liebestod*: somente na implacável cadência maior da *Liebestod*, quando este movimento em direção à morte tornou-se mútuo, ele pode ser uma afirmação, uma vez que só então faz a coisa que supera Tristão – sua morte – também supera Isolde, e com o mesmo fim. Essa morte, que os une espiritualmente, é o triunfo da alma sobre o corpo, ao mesmo tempo em que é um triunfo do corpo sobre a alma, a superação definitiva de tudo o que os amantes são individualmente. Assim, vemos que o objetivo sexual, uma vez separado de todo projeto social de longo prazo, limitando-se, portanto, ao ato sexual, deve ter lugar fora do fórum do eu, que agora desaparece para sempre, trocando a realidade material da ação por uma persistência ilusória enquanto memória.

De um único sentimento conturbado, surgem os dois contrastantes projetos de dom-juanismo e tristanismo. No primeiro, todo o esforço da imaginação é dedicado ao ato sexual, representado como uma conquista. Eu me coloco no processo de sedução, e o próprio ato sexual, quando alcançado, é o culminar desse processo, que a supera e, ao fazê-lo, remove o objetivo do meu desejo. Eu não tenho mais uso para você. Qualquer desejo posterior não será mais por você, mas por sua sucessora e, se acontecer de você *ser* a sucessora (como num ponto Donna Elvira, por um engano de identidade, torna-se sucessora de si mesma), isso não é mais do que um acidente, como o refazer de meus passos em um labirinto. Eu fujo da cena de conquista, evitando a pergunta do que eu sou para você e você para mim no ato sexual – pois essa pergunta, e sua resposta, pertencem apenas ao processo de sedução que é o prelúdio para o meu retiro.

No tristanismo, o esforço da imaginação está similarmente concentrado no ato sexual, mas é agora concebido como o único veículo de uma união espiritual na qual os participantes são mutuamente superados. Eu procuro extinguir a luz que diferencia nossas formas distintas, e que por isso nos divide. Apenas a renúncia da existência corpórea pode cumprir um projeto que não deseja nada mais do que a posse mútua no ato de amor. Só então a sua individualidade deixa de me incomodar, quando deixo de ser incomodado para sempre.

Tristão é um Don Juan mórbido – alguém que tenha percebido a catástrofe de um desejo que não pode olhar ir além do ato sexual. Ao invés de separar-se do objeto de desejo pela busca constante de novidades, Tristão procura realizar no próprio ato sexual o que não pode ser realizado sem renunciar aos requisitos absolutos de desejo. Ele está obcecado com o conhecimento de que seu desejo é pecaminoso (pois sua noção de que seu desejo é proibido é uma premonição de sua natureza catastrófica), e ainda assim não pode fazer nada para defender-se contra a visão moral que corrói sua imaginação. Don Juan, que afasta toda a moralidade – ou melhor, que adia seu encontro final com a lei moral, até que ela finalmente o confronta na forma inflexível de uma estátua²²⁴ – é capaz de cortar o seu desejo de todo apego a longo prazo, e de transformar sua obsessão pelo ato sexual em uma obsessão pela mulher. Para Tristão, há apenas uma mulher, e ela tem a característica da extinção total da própria morte. Para Don Juan, existem infinitas mulheres, e em cada uma delas, no entanto, ocorre a mesma ocasião de desejo.

Sadomasoquismo

Volto-me agora ao sadomasoquismo. A principal tarefa de qualquer teoria do desejo deve ser explicar a presença no desejo comum (ou seja, não pervertido) desses componentes que foram descritos como “sadomasoquistas”. Devemos examinar o sadomasoquismo como examinamos o dom-juanismo e o tristanismo, com vista que mostre que partilha da intencionalidade do desejo normal. Claro que, levados ao extremo, sadismo e masoquismo podem destruir seu próprio conteúdo intencional, e se tornarem pervertidos, à maneira da bestialidade. Mas o comportamento que é pervertido somente quando levado ao extremo não é,

em si, perverso. Quanto à forma perversa de sadomasoquismo, vou discutir isso com mais detalhes no Capítulo 10.

Desde Krafft-Ebing, em sua célebre *Psychopathia Sexualis*, é sugerido que o sadismo e o masoquismo estão intimamente relacionados, tornando-se um lugar-comum adotar o termo “sadomasoquismo” para se referir a ambos os fenômenos. Houve também uma tendência de procurar por algum instinto biológico que os explicasse. Assim, Havelock Ellis, com sua erudição característica, acumulou evidências dos rituais de “acasalamento” de animais e do comportamento de corte dos povos primitivos para sugerir que a origem do sadomasoquismo reside na própria estrutura do impulso sexual.²²⁵ Para Ellis, o exemplo paradigmático é a prática do “casamento por captura” – em que uma mulher é perseguida por seus pretendentes e forçada a ceder ao mais forte. Ele defende, com efeito, que tais “casamentos” são parcialmente organizados pela “vítima” (como quando a donzela quirguiz, armada com um chicote, foge a cavalo antes de seus perseguidores). A garota, portanto, se submete apenas a essa força que ela também deseja. A agressão do macho, e a submissão da fêmea, aqui se combinam para cumprir um arquétipo do encontro sexual: e a forma do arquétipo é o sadomasoquismo. Ellis, Féré e outros fundadores da sexologia concordam na idéia de que é a dor, e não a crueldade, que atua como o estímulo ao sentimento sadomasoquista, e citam exemplos de animais cuja atividade sexual permanece dormente até que seja estimulada pela violência física.²²⁶ (Cornevin fala de um garanhão que não ficava potente, mesmo quando diante de uma égua nocio, a não ser que um chicote estalasse.)²²⁷ Tudo isso pode parecer sugerir que estamos lidando com um tipo de proximidade sensorial. E, de fato, a idéia apresentada por Ellis – que a dor é em si um estimulante para a emoção sexual – depende de uma análise do sentimento sexual como um impulso sensorial – uma análise que não pode ser aceita, pelas muitas razões já expostas.

Na verdade, o próprio Ellis admite:

O masoquista deseja experimentar a dor, mas ele geralmente deseja que seja infligida por amor; o sádico deseja infligir dor, mas, em alguns casos, se não na maioria, ele deseja que ela seja sentida como amor.²²⁸ [Por “amor”, aqui, leia “desejo”.]

Em outras palavras, o sadomasoquismo parece invadir e extrair o seu carácter do âmbito das relações morais, e não do campo da sensação física. Isto

é surpreendentemente ilustrado pelos estudos de casos coletados por Krafft-Ebing, em que todos envolvem um pensamento distintamente moral como o ponto focal do desejo sádico ou masoquista: um pensamento de dominação ou submissão.²²⁹ A própria iniciação de Sacher-Masoch talvez sirva para ilustrar o que quero dizer. Um dia, quando criança, ele estava brincando no quarto de uma condessa, uma parenta em cuja casa estava. De repente, a condessa entrou com seu amante, e o menino se escondeu em um armário, testemunhando os abraços apaixonados do casal adulto. Dentro de instantes, o conde, seguido por dois amigos, entrou indignado no quarto, confrontou o casal culpado e, avançando com raiva, hesitou quanto a quem deveria agredir. Naquele momento, a condessa, com um golpe certo, fê-lo cambalear para trás, com sangue escorrendo de seu rosto; tomando de um chicote, ela começou a expulsar todos os três intrusos de seu quarto, criando uma oportunidade para a fuga de seu amante. O conde voltou e, ao implorar de joelhos pelo perdão de sua esposa, o menino se revelou. Ele foi arrastado do armário e violentamente espancado pela Condessa, e experimentou um prazer que ele nunca mais conseguiu dissociar da visão de seu poder majestoso, da sensação de seu casaco de pele, e do cheiro de sua raiva. A partir desta experiência, derivaram todas as paixões ardentes de *A Vênus das Peles*.

Nesse exemplo está encapsulada uma experiência familiar. Uma pessoa se intromete no meu campo de relação com uma súbita autoridade esmagadora, focando sobre si toda a força da minha sexualidade. De repente, *este* é o objeto preferido; é a ela que eu devo me render; ela é a única que merece minha escravidão. E assim por diante. Certamente não é a dor ou a crueldade, mas o que poderia, em outros contextos, ser *visto* como crueldade, que é o fator operatório. E esta “crueldade” não é outra coisa que não a punição – a mão viva de uma autoridade cobiçada.

Ao mesmo tempo, há um desejo estranho de provocar e receber dor física, o que não pode ser explicado apenas em termos morais. O masoquista não se limita a querer ser punido ou humilhado; nem quer isso *sempre*. Para entender sua atitude em relação à dor física, devemos olhar para a emoção do sádico. Que faz o sádico ao infligir dor? (Uma pergunta sobre intencionalidade.) Considere o torturador. Normalmente, supõe-se que o torturador inflige dor porque gosta não apenas do espetáculo do sofrimento do outro, mas também o fato de ser o responsável por isso. Sua atitude é essencialmente a de “eu estou fazendo isso a você”. Além disso, a vítima

deve estar ciente da ação do torturador. Não há alegria – ou pelo menos não a mesma alegria – em torturar um animal, porque um animal não tem noção do que está acontecendo com ele é um processo deliberado causado por um ser responsável. O torturador quer que sua vítima compreenda não só o que está acontecendo com ela, mas a intenção com que é feito e o fato de que seu sofrimento é desejado e apreciado pela pessoa que o inflige.

A tortura é, então, uma atitude interpessoal. O torturador vê sua vítima como uma pessoa, deseja ser visto como tal, e procura aparecer na perspectiva de sua vítima de uma forma dominadora. A tortura é, portanto, particular aos seres racionais, e tem uma profunda semelhança (não-intencional) com a brincadeira de gato e rato. Não surpreende, portanto, que a tortura possa assumir significado simbólico; ela pode ser usada como punição e como moralidade gráfica.²³⁰

A pura tortura, no entanto, não é apenas uma punição. É a tentativa deliberada de reduzir o outro através da dor, de vencê-lo em seu corpo, de forçá-lo a renunciar a si mesmo por amor ao seu corpo, e, assim, de persuadi-lo de sua encarnação. Aqui está uma parte da descrição incomparável de Sartre do fenômeno:

O espetáculo que é oferecido ao [torturador] é o de uma liberdade que luta contra a expansão da carne, e que livremente escolhe ser submersa na carne. No momento da abjuração, o resultado desejado é atingido: o corpo é inteiramente carne, ofegante e obsceno; ele mantém a posição que os torturadores deram a ele, não a que ele teria assumido por si só; seus ligamentos o mantêm como uma coisa inerte, e, assim, ele deixou de ser o objeto que se move espontaneamente. Na abjuração, a liberdade opta por ser inteiramente identificada com este corpo; este corpo distorcido e decadente é a imagem mesma de uma liberdade quebrada e escravizada.²³¹

Temos que “o momento de prazer para o torturador é aquele em que a vítima trai ou humilha a si mesma”.²³² O desejo do torturador é representar para si mesmo o espetáculo de uma tragédia humana: mostrar a facilidade com que a perspectiva do outro pode ser invadida e subjugada pela dor, humilhar o outro obrigando o eu a se identificar com o que é não-eu, “decair” no fluxo do sofrimento corporal. Cristo teve de ser crucificado, já que era necessário superar seu espírito. Sua morte real teve de ser precedida por outra morte, em que o espírito se rende à carne e se identifica com sua

humilhação, sob o olhar zombeteiro daqueles que assistem suas contorções. Cristo ter gritado: “Meu Deus, meu Deus, por que me desamparaste?” não desacredita mais Sua divindade do que a Sua morte. Para ser totalmente humano, totalmente encarnado, o espírito teve que se sujeitar a tal “superação” final.

Na citação de Sartre, a palavra “torturador” não existe no original; o termo usado é “sádico”. Para Sartre, o sadismo sexual é contínuo à tortura da cela prisional. Eu duvido que isso seja necessariamente assim. No entanto, há uma espécie de sadismo que é semelhante à tortura, em que o sujeito deseja aparecer como responsável pela dor nos olhos de uma vítima indefesa. Existiria algo no desejo sexual que criasse tal ambição? Ao discutir os sorrisos e rubores, salientei que o papel destas transformações como um foco de desejo deriva de sua capacidade de transmitir a natureza corpórea de uma perspectiva autoconsciente. Nessas reações, o sujeito é totalmente ele mesmo e também, no mesmo instante, idêntico ao seu corpo. Elas são, portanto, os símbolos do “outro que foi convocado”. A dor é semelhante em um aspecto: seus sintomas são involuntários, e parecem “mostrar a verdade” sobre o outro que os sofre. Emily Dickinson escreve:

Eu gosto de um olhar de agonia
Porque eu sei que é verdadeiro;
Os homens não fingem convulsão,
Nem simulam emoção.²³³

Obter a resposta da dor, e ao mesmo tempo aparecer dentro da perspectiva do outro como o agente de seu sofrimento – isto pode parecer um substituto para a troca de sorrisos de amantes. Este pode ser o melhor que eu posso fazer, convencendo sua perspectiva a mostrar-se na superfície do seu corpo, e lá tomar conhecimento de mim. No ato de infligir dor, portanto, o sádico também pode ansiar por aquele mesmo reconhecimento corporal de sua própria encarnação que está no cerne do desejo sexual. Ele “supera” o outro através da dor, e extorque o reconhecimento que ele não pode obter por um sorriso. (Deve-se mencionar aqui que os sinais visíveis de agonia são difíceis de distinguir dos de êxtase – um fato explorado por Bernini em sua escultura de Santa Teresa. Ao criar estes sinais, o sádico lisonjeia a si mesmo com um simulacro perfeito do *Untergang* sexual de seu parceiro.)

Se o sadismo fosse só isso, dificilmente poderíamos escapar à conclusão de que o sadismo é profundamente perverso: pois ele parece indiferente ao prazer e à responsabilidade do outro, mal reconhecendo sua existência como algo além de um “sofredor de dor”. Mas é preciso distinguir o torturador do sádico. O segundo aproveita os motivos do primeiro, mas só porque eles se encaixam em uma estratégia de relação sexual. O verdadeiro sádico não quer a dor do outro *simpliciter*. Ele quer que o outro queira a dor infligida, e seja excitado por ela. Em outras palavras, ele vê a dor como um intermediário no processo de excitação mútua, e não como uma gratificação em si. Seu impulso é uma versão estendida da mordida de amor, em que uma parte causa à outra uma ferida que é tanto um sinal de afeição quanto um convite ao desejo.

O masoquista, de maneira semelhante, deseja que a dor seja vista como um elemento sexual, cujo fim é a excitação mútua. O masoquista, por sua vez (supondo que ele tenha essa sorte), deseja a dor, mas só porque este é um sinal de interesse do outro nele, e porque, respondendo a esse interesse, ele se vê rumando em direção ao desejo. (Cf. *Antônio e Cleópatra*: “como o belisco de um amante, que dói, mas é desejado”.) A dor deve ser entendida como um intermediário no processo de excitação. E ela cumpre esse papel não só por causa de sua relação crucial com o corpo, mas também porque é um veículo de idéias morais: as idéias de dominação e submissão. Essas idéias formam uma parte fundamental da compreensão comum do desempenho sexual. Por isso, o sádico e o masoquista, deixados aos cuidados um do outro, por assim dizer, alcançam a excitação, não apesar da dor, mas por causa dela.

Essa breve descrição do impulso sadomasoquista mostra que é um caso especial do desejo sexual. Mas não explica por que desejo escolheria tal canal. Várias explicações podem ser dadas em função da necessidade biológica subjacente: essas explicações estão sempre presente em Féré, Krafft-Ebing e Havelock Ellis. Mas fornecer uma explicação intencional – uma explicação em função dos pensamentos dos participantes – é muito mais difícil. O ponto de partida para qualquer explicação desse fenômeno deve, creio eu, mencionar a idéia de inibição. A dor permite ao casal sadomasoquista atravessar a barreira da inibição. Ela permite que eles façam o que de outra forma seria muito embaraçoso: superar o outro, no ato do contato físico. A dor torna-se o primeiro passo naquilo que é,

eventualmente, uma atividade de cooperação bastante normal, que, uma vez iniciada, começa a fluir nos canais familiares da satisfação sexual.

Assim, a propensão para a imposição e sofrimento da dor física no ato de amor é raramente considerada perversa, enquanto a tendência para infligir e sofrer humilhação sexual é quase universalmente condenada. O desejo de Von Sacher-Masoch de ser espezinhado por senhoras vestindo peles não desperta mais do que uma leve curiosidade; diferente disso, sua tentativa ardente (e eventualmente bem-sucedida) de convencer sua esposa que ela deve, contra sua vontade, traí-lo com um estranho (ocasião em que ele se dedicou com atenção especial ao toalete dela, antecipando as deliciosas dores do ciúme que se seguiriam a este ato proxenético) evoca os sentimentos mais vívidos de desgosto. A busca da dor física no congresso sexual em si não é uma perversão do desejo. Frequentemente, não é mais do que uma tentativa de construir a intencionalidade do desejo em circunstâncias dificultadas pela inibição – pela barreira que impede uma pessoa de ser “superada” por seu corpo e, portanto, pelo outro que causa isto. Quando Sade descreve o desejo pela dissolução do outro como o principal impulso sexual, ele pode estar pensando em termos exagerados do primeiro movimento do sadismo: a noção de que, já que não posso confiar no seu sorriso, vou confiar no seu gemido. No entanto, existe, na obsessão particular de Sade pela dissolução, algo mais do que isso. Ele quer que o *corpo* do outro se dissolva em dor e mutilação – e muitas das cenas horríveis descritas no *Justine* e em outros lugares são cenas de simples assassinato.²³⁴ O motivo aqui não é o desejo frustrado de manter o outro em, e através de, seu corpo, mas a percepção obscena do corpo como carne corrompida. A *abolição* do outro, ao invés de seu envolvimento em um projeto cooperativo de desejo – esta é a intenção real que supura nas páginas terríveis de Sade (cuja reputação literária é o resultado de nada mais do que a sua qualidade “proibida”). O sadismo de Sade permanece bloqueado no momento da dissolução, buscando sempre melhorá-la, embelezá-la com mais novidades, para chegar *lá*, na aniquilação da vontade e prazer do outro, a glória da liberação sexual. Por trás deste projeto pervertido existe também um remanescente de tristanismo – no sentido de que a união final requer a dissolução definitiva na morte. Mas ele difere do tristanismo em sua postura obscena e solitária: o outro é *reduzido* ao seu corpo, tornando-se o mero

instrumento do meu prazer; apesar de sua morte ser necessária, eu sobrevivo a ele, vangloriando-me na liberação que a minha violência me permitiu. Há uma completa indiferença em relação ao outro, ou, se não indiferença, então terror de sua existência, de sua capacidade de confrontar-me com suas exigências e com a realidade moral de sua encarnação. Logo, eu devo abolilo. O sadismo de Sade, portanto, é o sadismo mais deturpado, e tem pouco ou nada em comum com os estratagemas sadomasoquistas anteriormente descritos. Apesar das tentativas de pensadores como Bataille²³⁵ para encontrar a experiência nuclear da sexualidade com este foco na dissolução (que Bataille descobre justamente na vergonha e obscenidade), parece-me óbvio que a sexualidade de Sade é totalmente desviada. Ela não tem nada a nos dizer sobre os elementos do sadomasoquismo normal, e muito menos sobre os elementos do desejo.

Neste capítulo, abordei alguns dos fenômenos e variantes do desejo. Meu objetivo foi mostrar que a análise até agora feita da intencionalidade do desejo mostra a unidade e a variedade destes fenômenos, e os associa a uma condição humana comum. Não há necessidade de olhar abaixo da superfície da consciência humana para entender a vergonha sexual, modéstia sexual, obscenidade e ciúme, ou para entender como o desejo sexual pode criar projetos tão peculiares como os do dom-juanismo, tristanismo e sadomasoquismo. Tudo isso pode ser facilmente explicado em função da estrutura consciente do desejo, como uma emoção interpessoal. Ao mesmo tempo, não podemos duvidar que o desejo está enraizado em instintos que compartilhamos com os animais, e agora temos de enfrentar o preconceito moderno predominante, de que é através de uma teoria do instinto sexual que vamos entender todos os fenômenos a que me referi. Também devemos considerar a teoria freudiana, que vê o desejo adulto em função da sexualidade da criança. Ambas as teorias têm pretensões científicas, e ambas apresentam um desafio feroz a tudo o que eu disse. Pois ambas tentam identificar o fenômeno radical do desejo sexual fora do que é “dado” ao sujeito, e ambas mostram-se corrosivas à idéia – que eu acredito ser fundamental para a moralidade sexual – de que o desejo não existe fora da experiência das pessoas.

CAPÍTULO 7

A CIÊNCIA DO SEXO

O tema deste capítulo é o sexo, concebido como um problema científico. Até agora, a minha discussão manteve-se (cientificamente falando) muito na superfície. Eu tentei descrever os fenômenos, mas não dei nenhuma explicação para eles. Poder-se-ia pensar que pouco do que eu disse tem algum valor duradouro, uma vez que não só precisa ser completado por um repertório adequado de fatos científicos, mas também deve permanecer vulnerável à redescritção – e, portanto, refutação – nas mãos de qualquer ciência sexual desenvolvida. No Capítulo 1, dei razões para ser cético diante de tal objeção. Mas agora devo lidar com ela de forma mais completa. Examinarei duas abordagens que, quer sucedam em ser científicas, quer não, pelo menos pretendem ser; quaisquer que sejam seus méritos, servem para nos lembrar das tendências que uma ciência do sexo deve mostrar. Discutirei a Sociobiologia e a psicologia freudiana, cada uma das quais goza do privilégio de ter revolucionado o nosso pensamento sobre o comportamento sexual, e – justificadamente ou não – de ter provocado uma revisão mais impactante em nossas atitudes morais do que qualquer convulsão social ou cruzada religiosa conseguiu acompanhar.

A biologia do sexo

Os homens são animais, e nenhuma de suas funções está mais profundamente enraizada em sua natureza animal do que a da reprodução sexual. É precisamente na experiência diária de conduta sexual que a idéia de nossa “animalidade” aparece com proeminência em nossos pensamentos. Nós podemos condenar este ou aquele ato como “bestiais”, mas ao fazê-lo, geralmente estamos cientes de sua semelhança esmagadora (pelo menos quando julgados a partir de certo ponto de vista) com outros atos que formam a modalidade comum de expressão sexual. E quem poderia negar que, julgando do ponto de vista evolutivo, o motor de base de todo esse elaborado ritual é a reprodução, de um tipo que ocorre em todo o reino

animal, e de acordo com um ritmo que é comum a quase todas as criaturas que se envolvem nisto? É salutar refletir sobre as palavras de Montaigne:

Por um lado, a natureza nos conduz para isso, já que ela ligou àquele desejo o mais nobre, útil e agradável de todos os seus atos; mas por outro, ela nos permite fugir disso e difamá-lo como insolente e de má reputação, a corar por ele e elogiar sua abstinência. Somos ou não brutos por chamar o ato que nos torna brutais?²³⁶

Refletindo sobre essas observações, somos naturalmente tentados a concluir que a nossa sexualidade (quando explorada no nível “profundo” da ciência biológica) realmente “não é nada além de” um fenômeno animal, obediente às leis exemplificadas por cães, gatos e cavalos, modificada apenas pelo status evolutivo particular da espécie humana. Dirão que o que descrevi não é a realidade da conduta humana, mas apenas, por assim dizer, uma auréola de pensamento e de ilusão que a cerca, e que serve talvez para esconder dos ingênuos os fatos desconcertantes da “verdadeira natureza humana”. E pensar que as minhas descrições representam a natureza do desejo sexual é confundir aparência com realidade, e ilusão prática com verdade teórica.

É impossível negar que há analogias estreitas entre o comportamento de animais e de humanos. Todos os movimentos da sexualidade humana, desde cortejo e rivalidade, passando pela modéstia, ciúme e união sexual, até a fidelidade conjugal e a dor, têm seus análogos no reino animal, e a tentação de descrever o comportamento animal antropomorficamente muitas vezes leva à enorme sensação de identidade entre o nosso mundo e o mundo das espécies “inferiores”. Considere a seguinte descrição do cortejo de aranhas (G. W. de Peckham):

Em 24 de maio, encontramos uma fêmea madura, e a colocamos em uma das caixas maiores; no dia seguinte, colocamos um macho com ela. Ele a viu enquanto ela estava perfeitamente imóvel, a doze polegadas de distância; o olhar parecia excitá-lo, e ele imediatamente moveu-se na direção dela; quando distava cerca de quatro polegadas dela, estacou, e então começou o mais notável espetáculo que um macho amoroso poderia oferecer a uma fêmea admirada. Ela olhou-o ansiosamente, mudando de posição de tempos em tempos para que ele estivesse sempre a vista. Ele, levantando todo o seu corpo de um lado endireitando as pernas, e baixando o do outro, dobrando os dois primeiros pares de pernas para cima e abaixo, inclinou-se até quase perder o equilíbrio, que só pode manter deslizando

rapidamente para o lado rebaixado. O palpo, também, deste lado foi girado para trás para corresponder à direção das pernas mais próximas. Ele se moveu em um semicírculo por cerca de duas polegadas e, em seguida, inverteu instantaneamente a posição das pernas e circulou na direção oposta, gradualmente se aproximando cada vez mais da fêmea. Ela, agora, corre em direção a ele, enquanto ele, levantando seu primeiro par de pernas, estende-as para cima e para frente como se tentasse segurá-la, mas, além disto, recua lentamente. Uma e outra vez ele circula de um lado para o outro, com ela olhando para ele com uma disposição mais suave, evidentemente admirando a graça de suas travessuras. Isto é repetido até que tenhamos contado cento e onze círculos feitos pelo pequeno macho ardoroso. Agora ele se aproxima cada vez mais, e quando está quase ao alcance gira loucamente ao redor dela, e ela se junta e girar com ele em um labirinto vertiginoso. Mais uma vez, ele cai para trás e retoma seus movimentos semicirculares, com o corpo inclinado para cima; ela, cheia de emoção, abaixa a cabeça e levanta seu corpo quase verticalmente; ambos se aproximam; ela se move lentamente sob ele, ele rasteja sobre sua cabeça, e o acasalamento é realizado.²³⁷

A descrição é encantadora. Também é, no sentido de Weber, “encantada”: é uma descrição do mundo como parece para aquele que ainda vê todo movimento em função das suas próprias e internas apreensões do espírito humano. Mas por que isso seria menos correto? E se precisamos – em prol da ciência

– submetê-la a um *Entzauberung* frio e cruel, por que não fazer o mesmo com o comportamento humano? Na medida em que é correto falar em “olhares”, “emoção”, “olhares meigos”, “admiração”, “ardor”, “amorosidade”, e assim por diante, ao descrever o cortejo de seres humanos, também, pode-se dizer, é

correto usar esses termos para descrever o cortejo de aranhas. Por outro lado, se não devemos usá-los para aranhas, também não devemos (ao descrever outras variedades dos mesmos fatos sociobiológicos) usá-los para humanos.

Mais tarde terei motivos para comparar a descrição “antropomórfica” acima com o que poderíamos chamar de descrições “simiomórficas”, ou mesmo “entomórficas”, do comportamento humano oferecidas por sociobiólogos como E. O. Wilson e Desmond Morris. E veremos, espero, a partir dessa comparação, o elemento de falsidade de cada uma. Mas primeiro devemos nos lembrar de que ponto minhas conclusões serão defendidas. A superfície das coisas humanas não é menos real por ser superfície: o *Lebenswelt* é o mundo em que estamos situados, e a forma com que nós o percebemos determina a natureza, direção e razoabilidade de todos os nossos projetos. Mostrar que esta ou aquela característica do *Lebenswelt* não sobrevive à tradução no idioma de alguma ciência ainda não prova a sua irrerealidade – não mais, pelo menos, do que nós provamos a irrerealidade das cores mostrando que elas podem ser explicadas em função de uma teoria física que não se refere a elas.²³⁸ A direção para a qual eu tenho me dirigido é a seguinte: o desejo sexual e seus fenômenos concomitantes, apesar de estarem em importantemente enraizados em nossa condição biológica enquanto seres que se reproduzem sexualmente, não são redutíveis a nenhum aspecto da conduta humana que seja compartilhado com os animais “inferiores”. O desejo, tal como o descrevi, é uma espécie de artefato social, um padrão de resposta que é alcançado de forma cooperativa e, no caso normal, cooperativamente apreciado. Poderia haver seres humanos sem essa resposta. Mas se eles também seriam seres sociais pode ser posto em dúvida. Na verdade, como vou mostrar, uma raça de seres sem desejo sexual não teria uma vasta gama de respostas interpessoais. Eles realmente *seriam* animais, pois não teriam o recurso (personalidade) que faz com que nós descrevamos a nós mesmos como mais do que simples animais. O esforço coletivo que transforma os seres humanos em pessoas (que, por assim dizer, pinta esse rosto no espaço em branco da natureza) *também* gera as condições para o desejo sexual. Eles fazem parte do mesmo processo, sob dois aspectos distintos. A construção social do desejo, que existe no nível da interação pessoal, deve ser descrita em primeiríssimo lugar como o objeto

de um entendimento intencional familiar e recorrente. A busca por profundos determinantes biológicos daquilo que nós descrevemos pode nos afastar da realidade fenomenal a ponto de perdermos o que ele se propunha a explicar.

Essa declaração não vai silenciar o ativista científico, para quem o primeiro passo significativo em qualquer investigação científica é a redescritção dos fenômenos em termos que pertencem, ou se prestam, à teoria.²³⁹ Ele será rápido em apontar a insuficiência teórica de nossas descrições intencionais: na verdade, chegamos perto de admitir algo metafisicamente duvidoso no conceito que, em última análise, os inspira; o conceito do eu. E ele vai defender que devemos, em qualquer caso, enfrentar a “verdade real” da condição humana, sem as ilusões distrativas do entendimento pessoal corriqueiro. Ele é o equivalente marxista (na política) em relação à compreensão social como um todo, que desnuda o véu da “ideologia” e revela (ou pelo menos pensa que revela) a essência oculta da sociedade, que é a sua base “material”. Ele vai declarar que o ônus é sempre do outro lado, para mostrar que a superfície da conduta humana, como revelada pela compreensão interpessoal, é algo *mais* do que uma ilusão coletiva, algo mais do que uma mistificação dos fatos que devem ser entendidos a partir de um ponto de vista fora deles.

Sociobiologia

A mais radical de todas as tentativas de ciência da conduta sexual é a Sociobiologia, que, embora reconheça a existência de fenômenos distintamente sociais, procura explicá-los em termos evolutivos, mostrando sua relação funcional com a sobrevivência da espécie. Considere o ritual de acasalamento das aranhas, descrito acima. Como poderíamos explicar tal fenômeno? Existem duas respostas para a pergunta. A primeira – a mecânica – descreve como esse estímulo específico (a visão da fêmea) opera para produzir esta resposta específica. A segunda – a etológica – explica como as aranhas adquiriram e mantiveram um mecanismo desse tipo. As duas explicações são logicamente independentes, apesar de que há esperança de serem complementares. A primeira não é iminente: a ciência neurológica simplesmente não avançou tanto. A segunda, no entanto, é mais fácil de prover – ou, pelo menos, é mais

fácil de começar. A teoria da evolução darwiniana nos permite arriscar uma explicação geral de todos esses fenômenos nos termos de sua funcionalidade. Nós explicamos a dança de acasalamento mostrando a função que ele executa, no sentido de garantir a sobrevivência dos genes da aranha. A teoria geral da seleção sexual emerge desse empreendimento. A aranha capaz de dançar como a de Peckham é claramente apta e ativa fisicamente; seus genes, preservados em sua prole, contribuirão para a saúde e atividade de sua raça. Uma fêmea que evita o fracote, portanto, melhora a dotação genética de seus filhos. Tal idéia explica os combates entre machos que ocorrem no momento do acasalamento, juntamente com uma série de outros fatos bastante complexos. Nas palavras de E. O. Wilson:

A pura exibição epigâmica pode ser vista como uma disputa entre a arte de vender e a resistência a ela. O sexo que corteja – normalmente o macho – planeja investir menos esforço reprodutivo na prole. O que ele oferece para a fêmea é majoritariamente a evidência de que é totalmente normal e fisiologicamente apto. Mas esta garantia consiste apenas em uma breve performance, de modo que existem fortes pressões seletivas para que os indivíduos menos aptos apresentem uma imagem falsa. O sexo cortejado – geralmente a fêmea – vai, portanto, considerar fortemente vantajoso distinguir entre o verdadeiro e o falso apto. Conseqüentemente, haverá uma forte tendência para o sexo cortejado desenvolver timidez. Ou seja, suas respostas serão hesitantes e cautelosas de uma forma que exige ainda mais demonstrações, fazendo com que seja mais fácil discriminá-los corretamente.²⁴⁰

Difícilmente um exemplo tranquilizador para os cientistas que desejam libertar suas descrições da linguagem antropomórfica. E a fraqueza da explicação está mal disfarçada no uso repetido da palavra “forte”. No entanto, o princípio é razoavelmente claro. Não só podemos explicar o ato sexual; também podemos explicar fenômenos tão extraordinários como o cortejo, a modéstia, o ciúme e a monogamia nos termos de sua relação funcional com a necessidade impessoal do gene de se perpetuar. O ciúme,

por exemplo, garante que um animal esteja menos propenso a dedicar sua vida pela perpetuação dos genes do outro. E assim por diante. Um pequeno salto de imaginação (ou melhor, o salto de uma pequena imaginação) nos leva para o mundo humano. Quando o orgulho da juventude grega inutilmente derrama seu sangue diante das muralhas de Tróia por causa de uma mulher, não é o “mesmo” fenômeno do choque de galhadas na disputa de uma fêmea? Se rejeitar a analogia envolve negar a aplicação da teoria darwiniana da evolução para a sociedade, o filósofo pode estar relutante em cruzar espadas com o sociobiólogo.

A Sociobiologia, no entanto, não esteve imune a críticas. Por exemplo, há aqueles que se opõem à sua falta de rigor, e em particular a sua incapacidade de dirigir-se à questão fundamental da Etnobiologia – a questão da determinação genética. Até entendermos o *mecanismo* da evolução, dizem, devemos ser cautelosos ao estender a teoria darwiniana a fatos cada vez mais complexos. Sem uma resposta clara à pergunta “como?”, essa extensão só nos compromete com explicações funcionais cujo conteúdo talvez permaneça totalmente indeterminado. É bastante evidente – sendo a generalidade da teoria darwiniana verdadeira – que o comportamento disfuncional tenderá a desaparecer. Mas, dada como uma explicação da infinita variedade de comportamentos que sobram, isso é trivial. Precisamos saber que fatores adicionais encaminham o desenvolvimento *nessa* direção ao invés daquela. No caso do comportamento social, é uma grande e, até agora, indevida assunção que esses fatores adicionais sejam genéticos.²⁴¹

Há também aqueles que criticam a Sociobiologia (e os antropólogos sociais estão entre os mais veementes) por sua impetuosa descrição da sociedade humana, e por sua falta de sensibilidade em relação às diferenças entre a vida “social” dos animais e a vida social do homem.²⁴² Em particular, a conduta social humana não pode ser sensatamente comparada ao comportamento de abelhas na colméia ou formigas no formigueiro porque ela é mediada por, e responde a, uma concepção de si mesma.

Tais críticas, às quais retornarei em breve, não condenam o empreendimento da Sociobiologia, mas a maneira impetuosa com que saltou para suas conclusões. Afinal, nós somos seres biologicamente determinados, cujos estados surgem dos processos orgânicos que foram

iniciados em nós na concepção e que continuam a governar o que somos e fazemos. A atividade mental é a atividade do cérebro, e o cérebro é tão obediente às leis biológicas como todas as outras partes do corpo humano. Como, então, podemos supor que a nossa mentalidade distintamente humana nos isenta das leis que governam o resto da natureza? A teoria da evolução e a ciência da genética podem ainda estar em seus estágios infantis. Mas seu sucesso não pode ser negado. Suponha que nós tenhamos que explicar uma característica complexa da sociedade humana – a monogamia, por exemplo. Certamente, o primeiro passo será identificar sua *função* etnológica. Feito isso, estamos pelo menos uma etapa mais perto de fornecer a explicação mais satisfatória da sua existência (que será uma teoria da sua gênese). Aqui, novamente, está o esboço especial de E. O. Wilson de como a parte funcional da explicação pode proceder:

Os seres humanos, como grandes primatas típicos, se reproduzem lentamente. As mães carregam os fetos por nove meses e depois são sobrecarregadas com bebês e crianças pequenas que necessitam de leite em intervalos freqüentes ao longo do dia. É vantajoso que cada mulher do bando caçador-coletor garanta a lealdade de homens que irão contribuir com carne e peles e compartilhar o trabalho de criação dos filhos. É reciprocamente vantajoso que cada homem obtenha direitos sexuais sobre as mulheres e monopolize sua produtividade econômica. Se as evidências da vida da caça e coleta foram corretamente interpretadas, o intercâmbio resultou na quase universalidade da ligação em pares e a prevalência de famílias extensas, com os homens e suas esposas formando o núcleo. Pode-se razoavelmente postular que o amor sexual e a satisfação emocional da vida familiar se fundamentam em mecanismos habilitadores na fisiologia do cérebro que foram programados, em certa medida, através do fortalecimento genético deste compromisso. E porque os homens podem se reproduzir em intervalos mais curtos do que as mulheres, a ligação em pares tem sido atenuada um pouco pela prática comum da poligamia – a tomada de várias esposas.²⁴³

Embora possamos deplorar a imensa simplificação nessa descrição dos fatos (uma simplificação necessária, no entanto, para o objetivo polêmico do autor), seria tão impetuoso argumentar que tais explicações não podem ser verdade quanto assumir, com o autor, que elas devem ser. Pois o comportamento sexual, de que a sobrevivência da espécie depende, não pode ser deixado aos caprichos da escolha individual. Qual o problema dessa explicação ser verdadeira?

Em primeiro lugar, devemos reconhecer que a própria generalidade da explicação a torna insensível às diferenças reais entre os fenômenos explicados. Não se pode duvidar de que o nosso comportamento é – em linhas gerais – geneticamente determinado. Também não se pode duvidar de

que o comportamento geneticamente determinado sobrevive apenas quando não é disfuncional. Se esses fatos fossem suficientes para resolver os problemas filosóficos colocados pela natureza humana, então esses problemas seriam resolvidos rapidamente. Mas tudo o que podemos concluir é que o que quer que exista, existe porque não é disfuncional: porém, o que faz com que isso seja verdade, que *este* tipo de comportamento exista, aqui e agora? A teoria não tem resposta.

Além disso, a teoria não consegue tocar no que é mais intrigante no comportamento humano. No mundo da natureza não-humana, eventos e processos raramente apresentam problemas para a nossa compreensão que não sejam resolvidos pela explicação científica – uma explicação em termos de causas. Mas o mundo humano é rico em fenômenos que não podem ser inteiramente compreendidos apenas ao explicá-los, porque *eles próprios* são formas de entendimento. Considere a matemática – uma prática social que sem dúvida tem sua explicação genética. O entendimento matemático não poderia ser gerado através da Sociobiologia da matemática. Certas práticas matemáticas (por exemplo, a de derivar cinco da soma de dois e dois) são de fato geneticamente disfuncionais, e devem, portanto, desaparecer na prensa da competição evolutiva. Mas esse fato não lança nenhuma luz sobre a natureza da verdade matemática. Ele não mostra o que entendemos quando entendemos que dois mais dois é igual a quatro. A explicação evolutiva de nossos hábitos matemáticos depende do nosso entendimento prévio de que dois mais dois é igual a quatro, e, portanto, não os elucidam. Podemos explicar por que devemos ter adquirido esse entendimento matemático; mas a explicação não nos diz o que adquirimos. Para entender *isso*, devemos nos voltar para a lógica e os fundamentos da matemática, que estão preocupados com razões, e não causas, e que tentam estabelecer um padrão de validade independente das leis empíricas.

Claro, a conduta sexual não é o mesmo tipo de coisa que o raciocínio matemático. Mas é como a matemática ao envolver um tipo de entendimento que não pode ser reduzido à explicação causal, e que não é, por conseguinte, necessariamente elevado pela explicação causal de sua própria existência. Nossa compreensão interpessoal pode ser afetada pelo nosso conhecimento da Sociobiologia. Mas isso é um fato peculiar, que não decorre simplesmente da Sociobiologia explicar o que somos.

Mais amplamente, não devemos aceitar que o termo “social”, usado por vezes para descrever o comportamento cooperativo dos seres humanos, ou então a aglomeração instintiva do rebanho, e até mesmo a unidade totalmente cimentada da colmeia, seja usado de forma inequívoca. Como eu já observei, o comportamento social dos seres humanos é mediado e transformado por uma concepção de si mesmo. Ele pode estar enraizado no instinto, mas não é redutível ao instinto, não só porque exemplifica a aprendizagem, mas também porque envolve resposta racional. Em particular, envolve a cooperação, quando uma pessoa se junta com outra, e age a partir de uma concepção de si mesmo e do outro como reciprocamente envolvidos e mutuamente responsáveis. A diferença entre a cooperação racional e coesão instintiva – entre o homem e a formiga – é tão grande que é bastante questionável que um único padrão de explicação possa ser aplicado a ambos.²⁴⁴ Racionalidade, mesmo quando vista em termos evolutivos, é a capacidade de *inventar* soluções para problemas, de trabalhar individualmente uma resposta que pode não estar contida na herança da espécie. O ser racional, portanto, adquire comportamento e crenças que não são propriedade comum da espécie, e nem poderiam ser: em particular, ele adquire uma cultura, e sua individualidade e vontade são mais sensíveis a esta cultura do que a qualquer imperativo da espécie. Sem dúvida, a teoria da evolução pode explicar por que temos essa capacidade (isto é, por que nos tornamos melhor equipados para sobreviver com sua aquisição). Em virtude de a possuímos, nos elevamos acima do nível de “espécimes”, e geramos uma nova ordem de comportamento, a ordem da História.

A História é a ordem coletiva que nós mesmos fazemos, e que traz a marca de nossa própria autoconcepção.

O comportamento racional, como todo comportamento, é biologicamente causado. Mas isso não significa que ele tem de ser explicado em termos de composição evolutiva da espécie. A racionalidade nos dá a capacidade de modificar nossos dotes da espécie, de maneiras que só podem ser previstas pelas leis que governam a própria racionalidade. O erro principal da Sociobiologia é considerar a sociedade como uma formação da *espécie*: considerar que, por que somos, como espécie, socialmente organizados, as sociedades humanas devem suas características

dominantes à implantação genética. Pelo contrário, a estrutura da sociedade precisamente *não* é a da espécie. A sociedade é o resultado da cooperação, e a cooperação é um ato racional, mediada por um senso do eu e do outro enquanto seres responsáveis e que atribuem razões. Ao explicar o comportamento social, estamos explicando as formas de *entendimento intencional*. Alguns sociólogos acompanham Weber na crença de que essa explicação deve ser de um tipo especial: ela deve envolver um ato de participação no entendimento intencional que procura explicar (um ato de *Verstehen*).²⁴⁵ Nesse caso, é difícil ver como a teoria da evolução poderia ser alargada para abranger o comportamento social. No entanto, não é nada óbvio que Weber tenha razão: o fato de que uma forma de comportamento é um *modo* de entendimento não significa que ele deve ser explicado por meio da própria compreensão que ele exemplifica. (*Poderia* haver uma explicação causal do entendimento matemático, e isso certamente não seria um pedaço da matemática.) Ao mesmo tempo, é evidente que uma teoria do comportamento social deva incluir o entendimento intencional entre os seus dados. E isso é precisamente o que a Sociobiologia parece incapaz de fazer. Pois a Sociobiologia pretende explicar o comportamento social como o resultado de processos que se manifestam em toda a ordem evolutiva, mesmo por espécies que não têm entendimento intencional. Em outras palavras, ela pretende colocar o entendimento intencional de lado, como uma mera adição a um comportamento que pode existir sem ele e que pode ser explicado sem explicá-lo. Isto é para negligenciar o fato de que a compreensão intencional é *constitutiva* do comportamento social.

Para disfarçar esta dificuldade, a Sociobiologia iniciou uma elaborada redescritção do comportamento humano, procurando anular seu conteúdo intencional. As explicações oferecidas por sociobiólogos invariavelmente começam a partir de um equívoco do que deve ser explicado. O “simiomorfismo” resultante não é visto sem interesse: nas mãos de demagogos como Desmond Morris e Alex Comfort, revelou-se altamente destrutivo das percepções morais humanas.²⁴⁶ Antes de considerar a sociobiologia do sexo, é instrutivo nos referirmos à análise do sociobiólogo de outra instituição social fundamental – a instituição da propriedade. E. O. Wilson afirma que “a fórmula biológica do territorialismo *se traduz facilmente* para os rituais da propriedade moderna. Quando descrito por meio

de generalizações *ausentes de ornamentos emocionais e fictícios*, esse comportamento adquire um novo aspecto” (grifo meu).²⁴⁷ Ele passa a dar provas, sob a forma de uma citação do sociólogo Pierre van den Berghe, cuja descrição de rituais de propriedade em Seattle mostra exatamente o que esta “ausência de ornamentos emocionais e fictícios” quer dizer – a ausência de tudo o que é distintamente humano, de tudo o que faz com que o comportamento humano seja difícil para um sociobiólogo explicar:

Antes de entrar em território familiar, convidados e visitantes, especialmente se inesperados, passam regularmente por um ritual de identificação, chamando a atenção, saudando os presentes e pedindo desculpas por eventuais perturbações. Este intercâmbio comportamental ocorre ao ar livre se o proprietário for encontrado lá primeiramente, e é preferencialmente dirigido a adultos. Os filhos dos proprietários, se encontrados primeiro, são questionados sobre o paradeiro de seus pais. Quando nenhum proprietário adulto é encontrado ao ar livre, o visitante normalmente vai até a porta da habitação, onde ele faz um barulho identificador, quer batendo à porta ou tocando um sino se a porta estiver fechada, ou, se a porta estiver aberta, simplesmente usa a voz. O limiar normalmente só é transposto após o reconhecimento e convite do proprietário. Mesmo assim, os convidados só estão livres para entrar na sala de estar, e costumam fazer pedidos adicionais para acessar outras partes da casa, como um banheiro ou quarto.

Quando um visitante está presente, ele é tratado pelos outros membros do clube [residência de férias] como uma extensão de seu anfitrião. Ou seja, os seus privilégios limitados de ocupação territorial abrangem apenas o território de seu anfitrião, e ele será responsável por quaisquer transgressões territoriais dos hóspedes. (...) As crianças também não são tratadas como agentes independentes, mas como extensões de seus pais ou de um adulto “responsável” por eles, e as transgressões territoriais de crianças, especialmente se repetidas, são assumidas pelos pais ou responsáveis.

A estrada de terra que atravessa o terreno é livremente acessível a todos os membros do clube, que podem usá-la para ter acesso a seus lotes e para fazer caminhadas. A etiqueta obriga os proprietários a cumprimentar uns aos outros quando se veem ao ar livre, mas os proprietários não se sentem à vontade para entrar no lote do outro sem algum ritual de reconhecimento. Este ritual é, no entanto, menos formal e elaborado para entrar na parte aberta do que para entrar nas casas.²⁴⁸

Uma bolsa de pesquisa que permite que alguém passe o verão em um clube de férias e chame o diário resultante de “sociologia” claramente não deve ser menosprezada. É evidente, no entanto, que o observador ou não tem humor ou é um alienado. A realização da cortesia, pela qual uma pessoa entra em uma casa apenas quando convidada pelo ocupante, é descrita em uma linguagem apropriada para o ritual territorial das aves: “o limiar normalmente só é transposto após o reconhecimento e convite do proprietário”. O fato de as pessoas pedirem permissão antes de usar o banheiro torna-se um aspecto peculiar da necessidade de “pedidos adicionais

para acessar outras partes da casa”. Alguns dos comportamentos só podem ser descritos em função de um conceito moral que informa o entendimento intencional dos participantes. O conceito é, então, colocado entre aspas para indicar que, com o inevitável avanço da ciência sociológica, seremos capazes de dispensá-lo em breve. Assim, um adulto não é responsável por uma criança, mas apenas “responsável.” A conversa é um “intercâmbio comportamental”, um discurso educado é um “ritual de reconhecimento”, um homem anunciando a si mesmo “faz um barulho identificador”, e assim por diante. Ao mesmo tempo, a descrição dada é tão reveladora do que está acontecendo quanto uma descrição de uma conversa dada por alguém que desconhece a língua e observa os interlocutores pelo lado errado de um telescópio. Não é mais do que um olhar superficial de um comportamento que, avaliado do ponto de vista do significado, é inteligível para qualquer pessoa, embora inteligível em outros termos que não esses – em termos de intenção, cortesia, amizade, responsabilidade, reconhecimento de si e do outro; em suma, em termos que, embora familiares ao nosso entendimento intencional do mundo humano, resistem à “tradução” para a língua da Sociobiologia.

Nada disso teria importância se os sociobiólogos simplesmente admitissem sua ignorância. No entanto, eles não demonstraram qualquer disposição em fazê-lo. E. O. Wilson, por exemplo, não hesita em tirar conclusões morais que, apesar do distanciamento de tudo o que sabemos sobre a condição humana, são feitas com a plena confiança de alguém que está finalmente trazendo clareza científica a um mundo de confusão atávica. Ele defende que “tudo o que podemos deduzir da história genética do homem indica uma moralidade sexual mais liberal, em que as práticas sexuais devem ser consideradas primeiro como dispositivos unitivos e apenas em segundo lugar como meio de procriação”.²⁴⁹ Ele não só secretamente admite que a conduta sexual não é determinada geneticamente e, portanto, inexplicável por seu método; ele também mostra a extensão de seu desrespeito à “ciência” que o orienta. Se for verdade que as práticas sexuais são principalmente dispositivos unitivos, elas devem inevitavelmente ser circunscritas por todos os medos e ciúmes da afeição humana – e, portanto, atrairão para si uma moralidade sexual “iliberal”, que vê valor na fidelidade, na modéstia e na contenção, e perigo na dissipação promíscua. Se, por outro lado, as

práticas sexuais são principalmente dispositivos reprodutivos, poderíamos liberá-los de vez, simplesmente desenvolvendo formas eficazes de criação impessoal, talvez no modelo do *Admirável Mundo Novo*. O fato de que Wilson possa extrair, de forma tão natural, precisamente a conclusão oposta das implicações de suas observações “científicas” mostra, creio eu, a natureza leviana da “ciência” de que ele as deriva.

Uma nota sobre Schopenhauer

A idéia de que o desejo sexual deve ser entendido em função de estratégia impessoal e de longo prazo das espécies não é, de modo algum, uma invenção da Sociobiologia. Schopenhauer, em um ensaio espetacular anexado a *O Mundo como Vontade e Representação*,²⁵⁰ deu voz à teoria com uma franqueza e penetração psicológica que nenhum sociobiólogo foi capaz de corresponder. Schopenhauer é interessante, também, em sua tentativa de conciliar uma teoria “da espécie” de desejo sexual com o reconhecimento da individualidade do objeto sexual. Ele distingue amor de “impulso sexual”, argumentando que a “paixão de estar apaixonado”

é dirigida a um objeto individual, e só a ele, e parece, por assim dizer, como uma hierarquia *especial* da espécie. Pela razão oposta, o mero impulso sexual é vil e ignóbil, porque se dirige a todos, sem individualização, e se esforça por manter a espécie em função da quantidade, com pouca consideração para a qualidade. [Cf. a teoria dos rituais de acasalamento dos sociobiólogos dada anteriormente.] Mas a individualização, e com ela a intensidade de estar apaixonado, pode chegar a tão alto grau que, sem a sua satisfação, todas as coisas boas do mundo – e até a própria vida – perdem seu valor.²⁵¹

Como é que esta individualização pode ser explicada em termos das necessidades da espécie? Schopenhauer oferece uma variedade de respostas. Em um ponto, ele parece sugerir que a individualização do objeto de desejo é provocada pela individualidade do seu produto – o novo eu que vai nascer a partir do ato de união sexual. A união dos pais traz “precisamente esse indivíduo pelo qual a vontade-de-viver em geral, exibida em toda a espécie, anseia”.²⁵² Em outros pontos, claramente insatisfeito com essa explicação fantástica e praticamente ininteligível, Schopenhauer tenta dar uma

caracterização funcional da individualidade do objeto sexual. A paixão, diz ele, será “mais poderosa quanto mais individualizada for;”²⁵³ assim, centrando-se no indivíduo, a paixão ganha uma maior chance de realizar os projetos da espécie. Ela supera a resistência que nós (em nosso desgosto bastante razoável da idéia de que todo esse negócio miserável seguirá de geração em geração) naturalmente tendemos a oferecer às maquinações do desejo. (Novamente, há uma analogia com a explicação do sociobiólogo do cortejo e competição.) No entanto, é também uma idéia da metafísica de Schopenhauer que o indivíduo é uma aparência efêmera e, em certo sentido, ilusória. O que eu realmente sou não é o eu individual, mas a vontade universal, que, embora se manifeste em mim, sobrevive à minha destruição individual. E, uma vez que o desejo sexual é uma manifestação da vontade, ele decorre, em última instância, daquilo em mim que *não* é individualizado. É, conforme Schopenhauer, a parte imortal em mim que anseia se unir a você, e essa parte imortal é a vontade da espécie que, como “coisa em si”, “livre do *principium individuationis*”,²⁵⁴ é a soma e a dissolução de todos os agentes individuais.

O significado de Schopenhauer não é totalmente explicável fora do contexto do seu sistema metafísico. No entanto, apesar de suas vacilações, podemos ver aqui uma corajosa tentativa de conciliar os fatos do desejo sexual – em particular, o fato de sua intencionalidade individualizante – com uma teoria que dá o devido destaque à natureza da nossa espécie e ao fato óbvio de que a espécie tem interesses que podem ser frustrados por uma ênfase exagerada sobre a santidade da alma individual. Além disso, por trás da referência de Schopenhauer ao *principium individuationis* reside uma interessante teoria da individualidade. De acordo com Schopenhauer, a idéia de existência individual pertence exclusivamente ao mundo da “representação:” esta é a forma como *vemos* o mundo, mas não como o mundo é “em si”. É precisamente quando eu olho para mim mesmo, e tento compreender a individualidade que sou eu, que tomo consciência da realidade interior, da coisa-em-si, que não é a aparência, mas vontade. Isto, no entanto, não é, e não pode ser, individualizado. Eu conheço isso em mim, mas o que eu conheço não sou eu, nem você, nem ninguém. Somente no ato de conhecer que parece ser, por um momento, um eu individual, mas, em seguida, nem o conhecedor nem o conhecido podem, mesmo naquele

momento, reivindicar o título de forma inteligível. Daí que a ânsia pelo indivíduo, que se manifesta no desejo, seja o surgimento de uma força ao mesmo tempo universal e impessoal, que rege as nossas vidas com a lei imparcial da espécie e dissolve nossa individualidade no próprio ato de união pelo qual individualmente almejamos.

A Sociobiologia de Schopenhauer, que pretende ser fiel à fenomenologia do desejo, apenas se salva por entrar nessas turbulentas águas metafísicas. E mesmo que exista uma moralidade que flutua como uma névoa acima delas (uma moralidade muito em desacordo com os entusiasmos de Edward Wilson e Desmond Morris), sua correnteza metafísica é tão perturbada que poucos podem se aventurar nela. Schopenhauer nunca hesitou em pagar o preço mais alto possível por seus “insights” – o preço de uma metafísica ininteligível. Mas não podemos arcar com o custo, e nenhuma “ciência” do sexo, por mais sofisticada, poderia seguir os passos de Schopenhauer. É salutar, portanto, ver que preço foi pago pelas conclusões a que visa o sociobiólogo, e o que ele precisa atingir pela aplicação paciente da ciência empírica.

Há, no entanto, duas lições a serem aprendidas com a Sociobiologia. Em primeiro lugar, não podemos ignorar o fato de que somos animais, e que em nossa conduta sexual nos conformamos às leis genéticas que governam a reprodução animal. Por mais rude que a literatura existente da Sociobiologia seja, a tese fundamental não pode ser rejeitada, e qualquer teoria do desejo incompatível com ela deve ser imediatamente colocada sob suspeita.

Em segundo lugar, a verdade *científica* da hipótese evolutiva tem implicações relativas à intencionalidade do desejo. Agora que sabemos os fatos da reprodução humana, o impulso irresistível do desejo parece-nos uma convocação: a demanda imperiosa da futura geração a nascer se faz conhecida para nós no desejo. Quando olhamos para nossos filhos, e quando olhamos para a pessoa a quem desejamos, ouvimos a mesma exigência implacável, e nos submetemos, no final, a um tipo de tirania impessoal. Em cada momento de nossas relações com aqueles a quem amamos ou desejamos, somos abordados por algo além de nós mesmos, como as multidões que pairam no limiar da existência nos chamam com vozes confusas e suplicantes.

Na National Gallery, em Washington, há uma pintura de Poussin da amamentação do infante Júpiter, em que a energia inflada, imperiosa, egoísta do recém-nascido é retratada como uma qualidade da carne. A criança suga o leite de cabra por um chifre, e absorve, junto com ele, a energia de todos os que o cercam. O rosto ansioso, confuso, da ninfa que segura o chifre aos lábios do deus; a atenção fervorosa do pastor ordenha da cabra; a fixidez vitrificada de seu companheiro, estupidificado pela completa concentração do recém-nascido: tudo expressa a tirania absoluta de uma nova vida sobre a vida existente, do Deus que é todo futuro sobre o presente humano, que abnegadamente se exaure na nutrição de um poder que nunca vai recompensar sua devoção. A ânsia que nos leva a submeter à tirania de uma criança está prefigurada no desejo.

Também aqui somos altruístas, absortos, estupidificados por uma força que nos atrai inexoravelmente para outro ser humano. Na convocação para o sacrifício, sentimos a premonição da morte; pois só temos isto a fazer, a fim de nos tornarmos dispensáveis. Estes aspectos da nossa situação “biológica” alimentam nossa compreensão intencional, e – por mais que possamos embelezar nosso desejo com contos de fada kantianos – nós sabemos, em nossos corações, que a coisa que nos supera em desejo funciona *através* do outro, mas não *provém* inteiramente dele. Por isso, como Schopenhauer reconheceu, traímos a nós mesmos no desejo e, se nos tornarmos furtiva, talvez seja para escapar da nossa própria percepção.

Wagner alegou que a filosofia de *Tristan und Isolde* vem de Schopenhauer. E podemos ver nas observações acima (por mais afastadas que possam ser do ponto de vista de Schopenhauer que influenciou Wagner) um canal para a explicação da melancolia de Tristão. Tristão ama uma mulher de quem seus filhos não podem nascer. Em sua “escolha amorosa”, que é também um destino, Tristão e Isolda se afastam da “vida da espécie”. Nada justifica ou cumpre sua união, salvo a intensidade que a obriga. Nenhuma nova vida zomba da apreensão mortal do desejo, e o eu de Tristão perde-se olhando o eu de Isolda como se fosse um poço sem fundo. A raça de Tristão morre com ele, extinta pelo seu próprio desejo. O trabalho de sua autocriação foi em vão, e quando ele fala em seu delírio ao *Urvergessen*²⁵⁵ a que sua alma está destinada, não é Tristão quem fala, mas

a semente de Tristão, condenada por sua própria individualidade infrutífera ao perpétuo nada.

O inconsciente

A Sociobiologia oferece uma explicação para a “escuridão” do desejo – para o fato de que eu estou preso por esta paixão e conduzido por uma força que é mais forte do que eu, maior do que eu, e de alguma forma misteriosa alheia a mim. Não é a única explicação que foi dada para o fato de que o desejo sempre parece exagerar o seu objetivo. Em *O Banquete*, Aristófanes descreve a situação da seguinte forma:

Os parceiros não podem sequer dizer o que esperam um do outro. Ninguém poderia imaginar que isto seja apenas uma relação sexual, ou que só isso seria a razão pela qual cada um se alegra tão avidamente na companhia do outro: obviamente, a alma de cada um deseja algo mais que não pode expressar, e só revela o que deseja por adivinhações ou obscuras insinuações.²⁵⁶

Aristófanes oferece sua famosa explicação cômica da natureza enigmática do desejo: cada um de nós, diz ele, é corporalmente separado da sua outra metade, e é conduzido misteriosamente por seu corpo a se unir com seu parceiro em falta.

A lenda de Aristófanes ilustra um dos temas perenes do discurso erótico. Porque o objetivo do desejo é tão opaco para nós, e porque a satisfação imediata do desejo parece, em retrospecto, uma recompensa tão inadequada pelo trabalho de persegui-lo, é dado ao desejo um motivo *inconsciente* – um motivo que se origina fora do eu, na escuridão de natureza orgânica. O primeiro tratado importante dedicado ao “inconsciente” – *Philosophy of the Unconscious* de Eduard von Hartmann – também aborda a questão de Aristófanes, perguntando “por que o instinto sexual se concentra exclusivamente *neste* indivíduo e não em *naquele*”, que é, de acordo com Hartmann, “a questão dos motivos determinantes desta exigente seleção sexual”.²⁵⁷

Hartmann, baseando-se nos argumentos de Schopenhauer, alega que a questão não pode ser respondida apenas por referência ao objetivo consciente do desejo: não há nada na intencionalidade consciente que explique o “percurso do desejo” na união e no amor. Portanto, Hartmann propõe uma

intencionalidade inconsciente como a única resposta possível à pergunta metafísica:

A natureza ilimitada da ânsia e do esforço surge, então, precisamente da inefabilidade e incompreensibilidade de um objetivo consciente, o que seria absurdo, não fosse um propósito inconsciente a mola invisível deste poderoso aparelho de sentimento – um propósito inconsciente de que só podemos dizer que a união sexual desses indivíduos particulares deve ser o meio para a sua realização.²⁵⁸

Hartmann oferece uma descrição sagaz e vigorosa do desejo; mas ele não é mais bem-sucedido do que Aristófanes ou Schopenhauer para explicar a sua intencionalidade. Sua conclusão – que o propósito oculto de desejo é “fazer nascer tal indivíduo que mais completamente represente a idéia da raça”²⁵⁹ – é também a de Schopenhauer, e não promete uma explicação nem da intencionalidade individualizante do desejo, nem de sua força avassaladora. É amplamente instrutivo para nós porque mostra a gênese de uma idéia moderna importante. Para Hartmann, o inconsciente é um repositório de motivos que são constituídos organicamente, e também, ao mesmo tempo, dotados de uma intencionalidade distintamente pessoal.

Psicologia freudiana: o problema geral

O expoente mais importante dessa idéia foi Freud, que, como os sociobiólogos, tinha esperança de fornecer uma teoria da natureza humana e da sexualidade humana que poderia, eventualmente, receber uma base biológica. Essa inclinação para a biologia determinou grande parte do imaginário e da linguagem que ele usou para formular suas idéias. As afirmações científicas das teorias de Freud foram freqüentemente questionadas, e é justo dizer que poucos as aceitariam agora nos termos em que foram inicialmente propostas. No entanto, as teorias de Freud continuam a ser extremamente influentes, e são aceitas como algo mais do que uma descrição fantasiosa. Quaisquer que sejam os defeitos da apresentação do próprio Freud – que é amplamente tida como flutuante, assistemática e cheia de metáforas – considera-se que suas teorias representam descobertas e explicações genuínas de fatos outrora misteriosos. É importante examinar essas alegações. Enquanto faço essas considerações, considerarei Freud não só pelo que ele mesmo escreveu, mas também por sua influência. E apesar da falta de espaço para considerar os escritos de seus discípulos, acredito que a substância de minhas críticas será

igualmente contrária às teorias sexuais de Melanie Klein e, até certo ponto, às de Wilhelm Reich – possivelmente os dois escritores psicanalíticos pós-freudianos mais influentes sobre sexo.²⁶⁰ Freud e o freudismo adentraram de tal maneira as formas modernas de pensar em sexo que o leitor pode ficar pasmo ante minha afirmação de que Freud não era nem um observador preciso nem um teórico plausível. No entanto, creio que esta pretensão tanto seja verdadeira como de esmagadora importância para qualquer pessoa preocupada em resgatar a moralidade sexual do pântano para o qual as formas modernas de pensar a seduziram.

A análise de Freud da sexualidade humana – feita de múltiplas maneiras em vários períodos diferentes de sua vida – é fundada numa metáfora da mente humana. Para Freud, a consciência é um mero compartimento da mente, e a divisão entre processos mentais conscientes e inconscientes é explicada em termos de uma analogia dinâmica. A mente é estruturada por forças e barreiras: estados mentais são empurrados para o inconsciente pela repressão, e mantidos lá por defesa; ou então eles rompem essa defesa e são elevados em uma crista de libido para o mundo da ação. O consciente e o inconsciente denotam diferentes regiões de um espaço interno, uma iluminada, a outra escura, e dentro deste espaço grandes forças psíquicas lutam pela ascendência. A região de luz é dominada pelo ego, ativamente engajada em se defender do conteúdo do id. Nos ombros do ego, pouco visível, mas sempre presente, está o “superego”, que é ao mesmo tempo mestre e criação do ego que ele atormenta.

O valor científico da imagem depende se ela pode ser traduzida em uma teoria da mente literal e explicativa. Os fenômenos mentais poderiam ser atribuídos a uma explicação causal, de forma que tornem tal descrição adequada (ou talvez um pouco fantasiosa)? Alguém poderia, por exemplo, imaginar uma versão neurofisiológica da teoria, que identifique as “forças”, “barreiras” e “espaços interiores” em termos acessíveis à investigação empírica? É provável que Freud esperasse eventualmente por tal tradução,²⁶¹ e, de qualquer modo, não teria sido avesso a isso. Ao mesmo tempo, deve-se reconhecer que o próprio imaginário – de ego e id, de “força psíquica” e “resistência psíquica” – desde a sua principal inspiração e seus freqüentes referências a uma “química” subjacente da psique humana não foi acompanhada por nenhuma teoria séria. Quando confrontado com a tarefa de dar sentido a algum fenômeno psicológico particular, Freud usava o

imaginário, e não como uma explicação provisória para alguma teoria que seria fornecida, mas como uma representação literal dos fatos. Por conseguinte, poder-se-ia dizer (e de fato foi dito) que a metáfora de Freud não serve como teoria, mas como mito, e não dá sentido aos fenômenos humanos da maneira que a ciência faz, mas da maneira que o mito faz: contando histórias que revelam uma lógica consoladora no que nos parece estranho e incontrolável.

Além disso, é duvidoso que a metáfora freudiana possa ser traduzida e ainda manter o seu poder. Como mito, ela pertence ao reino da compreensão intencional, proporcionando-nos uma redescritção dos nossos estados mentais, em termos que ajustem e corrijam nossas atitudes em relação a eles. Como teoria científica, no entanto, ela deve sair do reino intencional, e assistir ao que lhe está subjacente. Mas como ela poderia fazer isso e ainda manter a idéia dominante de uma disputa entre ego, superego e id? Ao mesmo tempo, essa idéia é altamente antropomórfica, e retê-la é abrir a teoria para uma objeção séria. O ego é interpretado como “observador interno” de seus estados mentais, um inspetor cartesiano, protegendo-se do que ele não quer saber, e examinando o que é permitido. A menos que ele aja para impedi-los, os estados mentais são impulsionados das profundezas da escuridão para o reino da visão. O ego, portanto, é visto como uma espécie de agente, para quem o pronome “eu” é realmente apropriado. Nós só podemos entender a idéia de um único e mesmo estado mental que está ora “no” consciente, ora “no” inconsciente por meio de alguma teoria do “observador interno”, para quem as coisas são alternadamente reveladas e ocultas. Os estados do inconsciente, não sendo observados por ele, não são realmente seus – eles não estão “em sua mente”. A menos que ele também seja dividido em uma seção consciente e outra inconsciente, abrindo assim a perspectiva de um eterno *mis en abîme*, sem nenhum observador final e, portanto, sem sujeito da experiência em absoluto – deve ser verdadeiro, pelo menos, que sua consciência e sua mentalidade são uma única e a mesma coisa. Mas, então, imediatamente pode-se entender que tudo o que nos leva a dizer que os estados mentais do ego são todos necessariamente conscientes pode nos levar a dizer o mesmo dos nossos. Pois ele é uma reprodução exata da pessoa humana – ele é o “homenzinho interior”, o verdadeiro agente de todos os nossos atos e o destinatário real de todas as nossas impressões. Não há outra maneira de manter a metáfora freudiana. Devemos assumir que o ego seja

uma pessoa, em guerra com alguém que ele nunca pode ver, e que ele conhece apenas através do efeito dessas “forças” pelas quais o id tenta subvertê-lo. Apenas nesta hipótese é que podemos pensar nos processos inconscientes como processos *mentais*: são mentais, porque podem a qualquer momento se tornar conscientes, no ego. Se descartarmos a metáfora, e dissermos que o “ego” não é um tipo de pessoa, mas simplesmente uma “região” do espaço mental, perderemos todas as razões para pensar que as forças “inconscientes” são realmente mentais. Por que não dizer, agora, que eles são as forças que influenciam o reino mental, embora não pertençam a ele? Em particular, por que assumir (como Freud assume) que eles mantêm, em sua forma “inconsciente”, a *intencionalidade* particular da mente? Só se o fizerem que a explicação freudiana tratar do que pretende explicar; pois a influência do inconsciente é (supostamente) a influência de um conteúdo intencional. E ainda assim não há motivos para pensar que um *conteúdo* possa ser mantido nas regiões mais obscuras. Dado o fato evidente de que nem eu nem o meu “id” podem se confessar a um estado inconsciente, é difícil ver como tal conteúdo intencional poderia ser atribuído de forma confiável.

Se nós descrevermos os processos “inconscientes” sem usar idéias de conteúdo, a teoria de Freud deixa de resistir à tradução para o idioma empírico. Ela dá lugar a uma idéia mais comum e (pela perspectiva intencional) menos esclarecedora, de que a mente responde a eventos e processos de que não tem conhecimento, e que alguns desses processos podem ser causados por experiências que foram esquecidas. Para retornar esta explicação ao seu esquema freudiano, devemos dizer que o esquecimento era ao mesmo tempo “intencional” e, em certo sentido, irreal (uma vez que pelo menos o id se lembra). Em outras palavras, devemos ressuscitar a metáfora. Um relato verdadeiramente científico – um que elimine a metáfora por completo – teria de dispensar toda essa linguagem. Mas também dispensaria qualquer referência ao “inconsciente” e a qualquer tentativa de atribuir intencionalidade a estados cujo conteúdo não é representado no comportamento que os expressa.

Evidentemente, o conteúdo intencional pode ser atribuído a processos, mesmo quando este conteúdo não puder ser expresso pela coisa *na* qual ocorrem os processos (os estados mentais dos animais, por exemplo). Mas a atribuição de conteúdo a eventos no mundo natural é um exercício de

entendimento intencional, a que devemos naturalmente renunciar em favor de explicações mecanicistas, se compreendermos a verdadeira causalidade das coisas. A explicação científica coloca todas as idéias de conteúdo em perigo, e uma explicação que depende de tais idéias não pertence à ciência, mas à compreensão intencional. Freud tentou complicar a idéia do “eu”, já que isso ocorre em nossos pensamentos diários sobre nós mesmos, a fim de trazer para dentro da esfera da autocompreensão eventos e ações que outrora estavam além dela. A teoria que justifica esta extensão não é científica, mas mitológica. Talvez, por isso, o verdadeiro critério de seu sucesso não seja explicativo, mas prático – em que medida, por exemplo, alcança o sucesso terapêutico a que se destina?²⁶²

Freud: a teoria específica

Suponhamos, porém, que podemos evitar essas acusações e reconstruir a teoria freudiana eliminando todos os componentes metafóricos. Tal empreendimento pode ser possível para as partes da teoria que nos interessam – as partes que tratam da psicologia do sexo. De qualquer forma, vale a pena examinar a teoria da sexualidade de Freud em seus próprios termos, a fim de descobrir se, curada de suas dificuldades filosóficas, pode, pelo menos, fornecer uma descrição correta – talvez até mesmo uma explicação – dos fenômenos sexuais. Vou mostrar que ela não pode fazer nenhuma das duas coisas.

Os elementos da teoria de Freud não são fáceis de montar, e a teoria mudou ao longo do tempo. Presumo que o seguinte esboço não seja uma distorção muito grande: as experiências sexuais estão enraizadas em um instinto, e “o instinto sexual é, em primeira instância, independente de seu objeto”.²⁶³ Este instinto é posteriormente identificado como uma força (a “libido”), representada como um princípio em desenvolvimento, que estrutura o comportamento sexual e o caráter emocional do sujeito. O instinto sexual gradualmente *acquire* seus objetos, por um processo de “fixação”, começando por várias excitações do corpo, e passando para as circunstâncias que elas despertam. Entre estas excitações estão as experiências sensoriais nas chamadas zonas “erógenas” (ou “erotogênicas”), e as principais circunstâncias de sua excitação precoce estão conectadas ao drama familiar. A libido se desenvolve juntamente com uma resposta em

desenvolvimento às relações familiares, e os sentimentos de uma criança em relação a seus pais exerce uma influência determinante sobre o seu instinto natural pela gratificação sexual. O “objetivo sexual” normal resultante do desenvolvimento da libido é “a união dos órgãos genitais no ato conhecido como cópula, que leva a uma liberação da tensão sexual e a uma extinção temporária do instinto sexual – uma satisfação”, acrescenta Freud, “análoga à satisfação da fome”.²⁶⁴ Às vezes, o instinto vai “catexizar” outros objetos (como no fetichismo), ou vai ser “sublimado”, que, para Freud, significa isolado por completo do ato sexual, e transformado em uma atitude contemplativa que dota o seu objeto com um nimbo moral. A perversão sexual envolve dirigir o instinto sexual para um objetivo anormal.

Por vezes Freud tentou vincular sua teoria da libido e seu desenvolvimento com uma teoria biológica geral dos instintos. Assim, em um ponto que ele define um instinto como uma “representação psíquica de uma fonte de estímulo endossomática que flui continuamente”,²⁶⁵ enquanto “a fonte de um instinto é um processo de excitação que ocorre em um órgão, e o objetivo imediato do instinto reside na remoção desse estímulo orgânico”.²⁶⁶ A excitação sexual é o resultado de “alterações químicas” nas “zonas erógenas”,²⁶⁷ e o objetivo da atividade sexual é, portanto, um regresso à normalidade pela reversão dessas alterações (um exemplo do “princípio homeostático”).

Dois outros aspectos da teoria devem ser mencionados: o conceito de repressão e a idéia da sexualidade infantil. Parece implícito na abordagem de Freud que o desenvolvimento sexual humano, não fosse pela repressão, seria semelhante ao desenvolvimento sexual dos animais. Ou seja, ele rumaria em direção a um instinto reprodutivo generalizável, uma necessidade de copular que poderia ser satisfeita como a fome, sem evocar qualquer emoção interpessoal. Com imagens caracteristicamente hidráulicas, Freud fala que o instinto sexual é obstruído por certas “represas mentais”; esses obstáculos ao livre fluxo do instinto sexual são “aversão, vergonha e moralidade”²⁶⁸ – e ele trata os três fenômenos como se fossem, de um ponto de vista psicológico, pareados, diferentes espécies de inibição. Cada um deles deve ser distinguido, no entanto, da *força* mais fundamental que os explicam – a repressão.

A idéia de repressão é complexa, e faz parte de uma teoria que o próprio Freud nunca expôs de forma sistemática, e que só recentemente começou a adquirir uma forma canônica.²⁶⁹ Devemos distinguir a repressão primária (que ocorre na infância) da repressão propriamente dita (o que ocorre mais tarde na vida). A primeira garante que certas experiências infantis e traumas submerjam no id; a segunda assegura que permaneçam lá. A primeira é um processo, a segunda uma força. Ambas podem ter mais ou menos sucesso, e ambas podem ser mais ou menos fortes. Ao discutir a teoria, Freud tende a variar a metáfora, misturando o hidráulico e o manifestamente biológico. Ele fala do escudo “protetor”, que a “vesícula viva” erige contra estímulos externos, e a necessidade adicional de tal vesícula (o córtex) se proteger dos estímulos destrutivos que a assaltam de dentro:

Um evento como um trauma externo obrigatoriamente provoca uma perturbação em grande escala no funcionamento da energia do organismo e coloca em movimento todas as medidas de defesa possíveis. Ao mesmo tempo, o princípio do prazer é momentaneamente silenciado. Não há mais qualquer possibilidade de impedir que o aparelho mental seja inundado com grandes quantidades de estímulo, e surge, então, outro problema – o problema de dominar esses estímulos que invadiram o aparelho mental e aprisioná-los, no sentido psíquico, para que possam ser eliminados.²⁷⁰

Assim ocorre a grande força “anticatexial” da repressão, que serve para prender o estímulo invasor e forçá-lo para fora da consciência. A citação mostra a extensão em que a teoria manteve-se ligada à metáfora. Nós podemos aceitar, no entanto, que tem forte conteúdo empírico, e implica “sentenças de observação” testáveis. (A teoria implica, por exemplo, que determinados assuntos serão silenciados, ou “tabus”, e que certos impulsos, nomeadamente o impulso sexual, serão sufocados por hesitações.) Alguns filósofos (como Karl Popper e Ernst Nagel)²⁷¹ defenderam que a teoria freudiana não tem poder preditivo genuíno, uma vez que não implica qualquer observação testável: mas eu não acho que essa objeção se sustente. A teoria freudiana tem tanto termos teóricos quanto conteúdo empírico. O problema é que a transição da primeira para a segunda passa por uma metáfora ineliminável. Nisto ela difere de todas as teorias científicas genuínas, que contêm um núcleo de significado que nos diz literalmente *como as coisas são* (apesar de modelos e metáforas muitas vezes serem necessários para compreendê-las). As forças e contra-forças, catexias e

anticatexias da teoria freudiana são descritas em termos irredutivelmente “psíquicos” – não como processos fisiológicos, mas como ações mentais. (Isto é o que se entende pela idéia de Freud de que as forças invasoras devem ser “aprimoradas, no sentido psíquico, para que possam ser eliminadas”.) Os conteúdos da mente são descritos em linguagem intencional, na linguagem das aparências, embora denotem eventos e processos que (por causa da repressão) não podem aparecer. Se tentarmos encontrar uma descrição “mecânica” dessas forças – como as correntes, por exemplo, no sistema nervoso – descobrimos que não podemos mais explicar o que nos propúnhamos, referindo-nos a elas. As idéias fundamentais de “ego”, “id” e “superego” agora desaparecem. Tais idéias não sobrevivem à tradução do idioma intencional para a língua da ciência investigativa. Entre os processos fisiológicos há organização, mas não há ego; força e contra-força, mas nenhuma ação. As idéias de “defesa” e “repressão”, portanto, desaparecem, e com elas a teoria que nos obrigou a ver essas forças em termos mentais como respostas a uma ameaça.

Mais uma vez, podemos colocar a objeção de lado e assumir que a teoria da repressão e da defesa tem todo o poder explicativo que afirma. A fim de examinar a imagem resultante da estrutura interna do desejo sexual, é preciso combiná-la com a teoria freudiana da sexualidade infantil. Para Freud, a vida sexual humana começa no peito e, a menos que impedida, apresenta um desenvolvimento contínuo durante toda a infância às formas maduras de união sexual. Existem duas correntes neste desenvolvimento – a “corrente afetiva da infância” e a “corrente sensual da puberdade”. A sexualidade do adulto é um resultado dos dois movimentos, de modo que se eles falharem em convergir, “o resultado freqüente é que um dos ideais da vida sexual, a focalização de todo desejo sobre um único objeto, será inatingível”.²⁷²

Como essa observação indica, Freud estava ciente dos fatos da sexualidade madura, e em vários ensaios (nomeadamente em “The Tendency to Debasement in Love”)²⁷³ ele arriscou explicações sobre alguns dos aspectos mais sutis da resposta sexual humana, em termos que são nitidamente interpessoais, e que estão ligados à teoria da sexualidade infantil por dogmas. No entanto, Freud continuou convencido de que os

fatos sociais do apego sexual poderiam, em última instância, ser vistos como consequências naturais de uma força instintiva.

As idéias centrais da teoria são duas: a libido e a zona erógena. A libido é concebida como uma força que pode se juntar a vários objetos, e que também tem um objetivo definido. A zona erógena efetua o processo de ligação entre desejo e objeto, associando o objeto com o alívio localizado que a libido tem como objetivo. Obviamente a teoria resultante é uma caricatura do desejo sexual conforme descrevi. No entanto, pode ainda ser um relato preciso da *base* fisiológica subjacente do desejo; se assim for, terá, obviamente, importantes consequências tanto para a teoria do desejo quanto para a teoria da moralidade sexual. Crítica: a libido

Parece-me que ambas as idéias centrais de Freud são incoerentes. Devemos compreender a libido como instinto, que busca a liberação da “tensão sexual” acumulada através de estímulos sensoriais de alguma “zona erógena”, e ao mesmo tempo como uma paixão, dirigida para um objeto, cujos objetivo e gratificação são inseparáveis da concepção do sujeito de si mesmo, do outro e da relação que os une. (Pois de que outra forma a proibição do incesto seria vista como uma proibição da “liberação sexual” com a mãe?) Freud menciona a analogia com a fome – mas ou ele nunca passou fome, ou então (como ele certa vez admitiu parcialmente), nunca esteve familiarizado com o desejo. Eu posso querer me sentar para jantar apenas com aqueles cuja companhia eu aprecio, e isso certamente dará uma característica moral importante para os meus hábitos alimentares, e uma razão para me abster até o momento certo. Mas minha atitude em relação ao meu amigo, e em relação ao meu bife, são duas coisas completamente distintas. Eu não busco a companhia do meu amigo por fome, ou o bife por amizade; nem o meu prazer pela companhia de meu amigo contém, como componente, o meu prazer pelo bife. Estas duas atitudes díspares nunca poderiam se combinar em uma só, uma vez que suas estruturas intencionais não são congruentes. A amizade é fundada nos pensamentos e crenças sobre meu amigo, e se manifesta no desejo pela sua companhia. É uma atitude interpessoal que visa fundamentalmente a reciprocidade, e em que os pensamentos do eu e do outro são integrantes ao objetivo. Por outro lado, o desejo pelo bife não precisa envolver nenhuma concepção especial do eu ou do bife (de que outra forma os animais sentiriam fome?). Não é interpessoal; nem está fundado em qualquer pensamento além do “aqui, diante de mim,

está a comida”. O apetite acalmado pelo bife poderia ter sido igualmente satisfeito por qualquer outro objeto relevantemente semelhante, e o prazer de comê-lo está em sensações localizadas que podem ser experimentadas sem pensar. É inconcebível que esta estrutura intencional possa realmente ser incorporada dentro daquela outra estrutura que descrevi como amizade – nem mesmo no caso imaginário, descrito no Capítulo 4, quando nada pode ser comido além dos amigos.

Para Freud, no entanto, a libido deve possuir ambas as formas de intencionalidade. É inicialmente concebida no modelo da fome – a busca de satisfações corporais que compartilhamos com criaturas que não são pessoas, e que não tem nenhum objetivo que não a gratificação local. É esta “força” que, acredita Freud, “invade” nossa vida pessoal, e ressurge na pessoa madura como desejo sexual. Mas como essa força pode adquirir a estrutura intencional do desejo? Mais uma vez, Freud recorre à metáfora, argumentando que a libido “catexiza” (*besetze*) um determinado objeto, e por isso concentra a sua energia em uma determinada direção. Às vezes, esse apego da libido ao objeto é descrito como uma “incorporação” do objeto;²⁷⁴ por vezes, diz-se que a libido é especialmente “adesiva”.²⁷⁵ Metáforas semelhantes foram utilizadas pelos discípulos de Freud, nomeadamente por Melanie Klein em sua teoria do “objeto parcial”, pelo qual a criança atribui suas inclinações sexuais ao peito.²⁷⁶ Mas o que essas metáforas significam? *O que significa* a libido estar “apegada” a um objeto? É precisamente isto o que uma teoria do desejo deve *explicar*.

Freud lida com o problema da seguinte maneira. Ele vê que a tarefa principal da sua teoria é explicar como a libido generalizada (a “libido do ego”) da criança se transforma na “libido do objeto” do verdadeiro desejo sexual.²⁷⁷ Isso acontece, de acordo com Freud, quando “se concentra nos objetos, apegando-se a eles ou abandonando-os, passando de um objeto para outro e, a partir dessas situações, dirigindo a atividade sexual do sujeito, que leva à satisfação, ou seja, à extinção parcial e temporária, da libido”.²⁷⁸

Podemos ver nessa passagem a medida com que, quando Freud deseja promover uma conclusão, ele começa por assumi-la. Ele assume que a satisfação da libido consiste na extinção, como na extinção da fome – e, assim, o objetivo da libido é comparável ao da fome. E ele assume igualmente que a intencionalidade da libido é uma forma de “concentração”

sobre um objeto, e que “dirige a atividade sexual do sujeito”. Mas a questão era precisamente como *ambas* poderiam ser verdade. Como é que uma força com a primeira característica (um objetivo apetitivo) também pode ter a segunda (uma intencionalidade erótica)? Freud, sob o pretexto de uma teoria, contrabandeou sua conclusão: que a libido – essa força essencialmente instintiva também pode ser exemplificada como um *desejo por esta pessoa*, e numa *procura por esta pessoa*. Mas isso é precisamente o que os movimentos básicos da teoria de Freud nos dão razão para duvidar. Pois aqueles movimentos situam a libido fora do reino das atitudes interpessoais; permanece totalmente inexplicável como essa força apetitiva poderia adquirir a intencionalidade de tal atitude, ou mesmo alguma outra forma de genuíno direcionamento ao objeto, sem se desnaturalizar.

Se voltarmos agora para nossas críticas anteriores, podemos ver mais claramente por que as metáforas de Freud eram necessárias, se sua teoria aparentasse explicar o que se propõe explicar. A relação da libido ao seu objeto, enquanto concebida em termos de uma idéia química de “adesão” ou “catexia”, deveria explicar a intencionalidade sexual. Ela parece explicar a intencionalidade sexual, no entanto, só porque a metáfora da “adesão” não é literal – só porque assumimos que *seja* uma idéia de intencionalidade. Parece que podemos explicar a fixação de um homem por essa mulher, que é como sua mãe, referindo-se a uma libido que se desvinculou de um objeto e, em seguida, “catexizou” outro. Mas no sentido “intencional” de “objeto”, nenhum estado do desejo poderia fazer tal coisa. E se houver algum impulso subjacente que “adere” agora a isso, depois àquilo, então, a coisa aderida não é, por esta única razão, o objeto intencional de qualquer estado particular da mente. (Pensar o contrário é confundir relações materiais com intencionais: vide Apêndice 2.) A maneira mais óbvia de tornar a metáfora da “catexia” literal, em função da ativação imediata de centros nervosos, priva-nos de todos os motivos para acreditar que a teoria da adesão é também uma teoria da transferência intencional.

Mesmo que pudesse ser demonstrado que uma força instintiva, respondendo à “libido” de Freud, anima a vida sexual das pessoas, o próprio fato de que a estrutura intencional do desejo impede que essa força a possua é suficiente para afastá-la da eminência moral a que recentemente foi

elevada. Em particular, a metáfora hidráulica – a metáfora de uma maré ou onda de sentimento, que é “represada”, “engarrafadas”, “bloqueada” e “liberada” – este, o pensamento central da moralidade libertária moderna (como exemplificado, por exemplo, na obra de Reich e Norman O. Brown),²⁷⁹ deixa de ter qualquer influência sobre a questão da conduta sexual. O fato de a minha libido estar “engarrafada” não tem mais relevância para a questão se é certo fazer amor com esta mulher diante de mim do que o fato da minha adrenalina estar “engarrafada” para a questão de saber se eu deveria estar zangado com ela. Pensar no desejo sexual nestes termos é construir uma moralidade de desculpas, mas sem uma lei moral.

Crítica: a zona erógena

Consideremos agora a segunda idéia dominante da teoria da sexualidade infantil de Freud – a idéia da “zona erógena”. O termo é tomado do francês – *zones érogènes* – e foi introduzido pelo médico Ernest Chambard em 1881.²⁸⁰ Desde então, a “doutrina das zonas erógenas”, como Havelock Ellis a chamava, teve sequência tanto dentro como fora do campo de psicanálise, e é comparável, em sua influência e em seu charlatanismo, à alquimia, à frenologia e ao estruturalismo. A teoria da zona erógena de Freud se baseia precisamente na mesma confusão que sua teoria da libido. Acontece que essas zonas devem ser tanto o lugar do prazer sexual – um prazer semelhante (para Freud) a se coçar – e também, *pela mesmíssima razão*, o lugar da excitação sexual, com a intencionalidade interpessoal que isso implica. Freud tenta várias vezes definir a zona erógena, mas as definições acabam tendo uma qualidade tautológica peculiar: elas só podem ser entendidas em termos de uma idéia prévia de excitação sexual, e nunca são autoexplicativas.

A zona erógena é considerada um “aparelho subordinado aos órgãos genitais e um substituto para eles”.²⁸¹ Em seguida, é dito ser “uma parte da pele ou membrana mucosa em que estímulos de certo tipo evocam um sentimento de prazer que possui uma qualidade particular”.²⁸² A referência à “qualidade especial” da experiência (quando é uma “intencionalidade particular” que tem de ser explicada) é uma reminiscência do relato de Hume da relação entre impressões e idéias.²⁸³ É um índice claro do fato de

que Freud expressou o problema da sexualidade humana em função da solução que ele defende. Sua “prova” posterior de que o prazer da criança no peito é uma espécie de prazer erótico repousa em um movimento meramente associativo – um deslize da língua ou lábio. O lábio, diz ele, é uma “zona erógena”, porque causa prazer de uma “qualidade especial”. O prazer de sugar a mama também está localizado nos lábios. *Ergo*, é prazer dessa “qualidade especial”, e, portanto, “sexual”.²⁸⁴ Se você precisar de mais provas, Freud oferece a famosa, mas ainda não notória, passagem:

Ninguém que tenha visto um bebê se afundando saciado no peito e adormecendo com as bochechas coradas e um sorriso de felicidade pode escapar à reflexão de que esta imagem persiste como um protótipo da expressão de satisfação sexual mais tarde na vida.²⁸⁵

(Por que, alguém pode perguntar, a expressão do bebê não é o protótipo de um cochilo pós-prandial? Como disse Pope: “Em tempestuoso instante, Bentley não navega / Em águas turvas; repousa, então, no porto”.²⁸⁶ *Dunciad.*)

Se alguém protesta contra essa passagem de Freud, não é só por causa de sua natureza totalmente espúria enquanto ciência empírica, mas por causa de sua cegueira para distinções reais nas coisas mesmas. O movimento intelectual é o seguinte: A é notavelmente semelhante a B; B é mais primitivo do que A; portanto, B mostra a essência de A. Só desta forma pode-se chegar à conclusão de que o formigamento de certas membranas mucosas constitui a experiência fundamental do sexo. As conclusões absurdas a que tal raciocínio pode levar são bem ilustradas na visão de Freud de que o olho é uma zona erógena. Pois, afinal, não é o olho nossa fonte de prazer quando contemplamos o objeto de desejo?²⁸⁷ Mas, como é imediatamente evidente, os prazeres da visão não são prazeres da sensação, mas prazeres da percepção. Eles têm precisamente essa dimensão epistêmica que pertence à excitação sexual. Pensar que o prazer pela visão de uma pessoa desejável está “no olho” (da mesma forma que o prazer do bebê no peito está “na boca”) é cometer um grave erro filosófico. É confundir percepção com sensação, e os prazeres do entendimento com os prazeres da carne. No entanto, de outra maneira, Freud está certo. O olho é o veículo da excitação sexual, precisamente porque a excitação é uma condição epistêmica: é um estado de alerta em relação ao outro, com base na percepção de sua forma encarnada. Mas o olho não é, como veículo de

excitação, uma “zona de prazer”. É, antes, um “canal de comunicação”, através do qual a intencionalidade da excitação pode começar a fluir. O que faz do olho “erógeno” é precisamente o que o impede de ser uma “zona” – um lugar onde o prazer reside.

Tão grande é o apego de Freud ao conceito de zona erógena que ele permite que as mãos também pertençam à categoria; de fato, ele afirma em um ponto que é “provável que qualquer parte da pele e qualquer órgão sensorial – provavelmente, na verdade, *qualquer* órgão – pode funcionar como uma zona erógena”.²⁸⁸ Em outras palavras, esse prazer possuir uma “qualidade especial” – o prazer definitivo do impulso sexual – pode ser sentido em qualquer parte! Se for assim, alguém pode ficar tentado a acrescentar: “É porque na realidade ele não é sentido em parte alguma”. Não é um prazer localizado, sensorial em absoluto, mesmo que seja (em certos momentos e por determinadas razões) acompanhado por tais prazeres. É um prazer intencional, que não deve ser caracterizado em termos de sensações, mas em termos de uma postura intencional em direção ao objeto sexual.

A cegueira de Freud para o fato da intencionalidade – ou melhor, sua redução da intencionalidade à “adesão” química – dá origem às descrições mais implausíveis. O toque no ato de amor é explicado em termos de sensações tácteis agradáveis;²⁸⁹ seu papel como instrumento de união e conhecimento é totalmente ignorado. Na sublimação, aprendemos, a curiosidade sexual é “deslocada dos genitais para a forma do corpo como um todo”.²⁹⁰ No entanto, é apenas a própria disposição de Freud para acreditar que os órgãos genitais, como a “zona erógena” primordial, são o verdadeiro foco do desejo que o leva a acreditar que isso deve ser assim. A experiência comum sugere exatamente o oposto. A excitação, que se foca à primeira vista em todo o ser do outro, gradualmente, e no curso da excitação, muda de posição para os órgãos genitais. (E mesmo isso é uma descrição que ninguém, no curso da excitação, reconheceria como uma caricatura de sua experiência.) A teoria de Freud exhibe uma espécie de obsessão falocêntrica, que descreve não os desejos dos adultos, mas apenas a curiosidade da criança. Ao descrever as cócegas infantis nos *termos* do desejo adulto, Freud tenta induzir a crença de que a curiosidade infantil é

realmente a principal raiz da conduta sexual. Mas a teoria ainda não passa de um mito.

O propósito de Freud em introduzir os dois conceitos – da libido e da zona erógena – é, portanto, demonstrar o que ele acredita ser uma continuidade entre a sexualidade infantil e a adulta – entre a “sexualidade” da sensação, como se poderia chamá-la, e a sexualidade do desejo. De certa forma, ele reconhece que não foi bem-sucedido. Pois ele introduz uma distinção entre duas “correntes” no desenvolvimento sexual – a corrente “afetuosa” da infância e a corrente “sensual” da puberdade. (Ver acima, p. 159.) Mas esta distinção é lançada nos mesmos termos hidráulicos como o resto da teoria de Freud, e novamente não consegue explicar a intencionalidade peculiar do desejo.

A voz freudiana

Tal é o caráter dos escritos de Freud – sua capacidade de proclamar absurdos especulativos no tom de voz apropriado à ciência meticulosa – e muitos escritores se dispuseram a aceitar sua palavra, a adotar suas certezas factícias como próprias, e a supor que o mistério do desejo foi resolvido por sua redescritção de prazeres infantis como se fossem a verdadeira base da ânsia do adulto. Os leitores dos trabalhos de Freud são constantemente lembrados de que “a ciência tem demonstrado”, que “as evidências provam conclusivamente”, que “não há mais sombra de dúvida”; e àqueles que questionam é dito que eles estão “resistindo” a uma verdade desconfortável. O charlatão curioso é “o médico”, e esses “pacientes” que se dão a liberdade de duvidar de seu diagnóstico são encarados com piedade ou irritação, e só dão cada vez mais provas de sua perturbação.²⁹¹ Há uma recusa quase gramatical de hesitação; as “observações” são relatadas como se tratassem de questões publicamente observáveis e incontestáveis como mudanças no clima ou migrações de aves, enquanto sua linguagem é a da fantasia mais louca. O que se segue não é atípico:

As catexias de objeto são abandonadas [na solução normal ao complexo de Édipo] e substituídas pela identificação. A autoridade do pai ou dos pais é introjetada no ego e forma o núcleo do superego, extraindo sua severidade do pai, perpetuando a proibição contra o incesto, assegurando, assim, o ego contra uma recorrência da catexia de objeto

libidinal. As tendências libidinais pertencentes ao complexo de Édipo são, em parte, dessexualizadas e sublimadas, o que provavelmente acontece com toda transformação em identificação; elas são parcialmente inibidas em seu objetivo, e convertidas em sentimentos afetuosos. Todo o processo, por um lado, preserva o órgão genital, afasta o perigo de perturbá-lo; por outro lado, o paralisa, tira dele sua função. Este processo introduz o período de latência, que interrompe o desenvolvimento sexual da criança.²⁹²

A passagem é notável pela sua combinação de um tom incessantemente assertivo com declarações do idioma extraordinário do autor que resistem à tradução. Só alguém iniciado no mito freudiano seria capaz de compreendê-las, e ainda assim não saberia justificá-las – como justificar, por exemplo, a única ocorrência de “provavelmente”, ou a absoluta certeza com que declarações restantes são feitas. Bem pode Freud acusar o cético de “resistência”: não há uma dose de resistência aqui também, resistência à atividade de confirmação cooperativa que exigiria a formulação de suas hipóteses em um idioma independente de suas próprias conclusões?

A passagem, porém, introduz outro tema: um que quase não apareceu em minha discussão anterior. Não só a percepção do desejo adulto foi corrompida pela “infantilidade” de Freud. Isso também aconteceu com nossa percepção da sexualidade da criança. A criança já não é mais inocente aos nossos olhos: pois os pequenos prazeres que a empolgam foram redescritos em termos de estratégias, triunfos e humilhações do desejo adulto. Longe de remover o estigma da vergonha da sexualidade infantil, a influência de Freud a aumentou, precisamente por fundar o mito de que a criança é motivada por formas (por mais “primitivas” que sejam) de excitação sexual, ciúme sexual e desejo sexual – que cada menino secretamente contempla o crime de Édipo.

Mas temos de reconhecer o poder das imagens de Freud – e não é apenas um poder que nos dá nojo. Apesar (ou talvez por causa) de sua base não científica, a teoria da sexualidade infantil (e, em particular, a idéia do pequeno Édipo, forçado por sua dependência a um amor trágico) provou ser altamente persuasiva. As pessoas se sentem irresistivelmente impelidas a ver sua situação em termos que lhes são oferecidos por Freud. Vamos tentar explicar por que isso acontece.

É necessário, agora, distinguir a teoria científica da psicanálise da terapia associada a ela. A primeira é um fracasso, mas sua falsidade e confusão não a impedem de exercer uma influência importante sobre a prática terapêutica. Em um discurso esclarecedor, Wittgenstein defende que, para Freud, o critério clínico da “análise correta” não é tanto o sucesso da “cura” quanto a aceitação, pelo paciente, da interpretação que lhe é oferecida, e que contém, supõe-se, o *segredo* da sua cura.²⁹³ A aceitação do paciente não deve ser meramente passiva: não deve ser do tipo “suponho que você esteja certo”. Em vez disso, ele deve ser levado a *adotar* a descrição do analista, de modo a ver o seu próprio comportamento nesses termos: “Sim, isso é o que eu sinto”. O paciente é como a pessoa que está à procura de uma palavra (que poderia estar “na ponta da língua”) que acaba sendo oferecida por outrem. Em seguida, ele usa a palavra oferecida com total convicção: é impositiva para ele, a verdadeira expressão “do que ele quis dizer”. O processo de descoberta aqui não é como o do cientista; ao invés disso, ele tem toda a espontaneidade e urgência de uma *decisão*. O sujeito toma posse da palavra sem questionar, e sabe imediatamente e incorrigivelmente que *isso* é o que ele quis dizer.²⁹⁴ Ele não pode estar errado neste julgamento; apenas não é sincero. (Cf. a discussão atribuição da primeira pessoa no Capítulo 3.)

Da mesma forma, o paciente vem para ver, na descrição do analista, uma confissão oferecida que ele assume e torna própria. A interpretação torna-se imperativa. Ele acredita com uma espécie de certeza de primeira-pessoa que *isso* é o que ele sente. Se o que ele diz como resultado da persuasão do analista é falso, não é falso por ser errado, mas por não ser sincero. Freud explica este processo como “trazer para a consciência” um estado que estava anteriormente inconsciente. Mas não há necessidade de dizê-lo. Pode-se igualmente chamá-lo de um processo de persuasão mental, em que a qualidade da experiência do paciente é alterada. Pois o critério da existência de conteúdo latente ou inconsciente é precisamente a (atrasada) disponibilidade da autoexpressão impositiva que é o critério da consciência. (Um estado mental consciente é simplesmente um sobre o qual há um ponto de vista de primeira-pessoa.)

A interpretação freudiana dos sonhos parece usar um critério similar de validade. O critério é que o sujeito está preparado para aceitar, e não da

forma objetiva e hesitante de um observador científico, mas da maneira imediata e impositiva da perspectiva de primeira-pessoa. Como colocou Wittgenstein, o analista convence o sujeito a “ressonar seu sonho”. Ele é levado a dizer: “Isso é o que eu realmente sonhei”. Se a análise for “bem-sucedida”, o relatório resultante será uma expressão sincera de uma memória (induzida). Os vários ensaios previstos por Freud para a “resistência” durante a análise podem ser vistos como indicativos de maneiras pelas quais uma redescritção analítica da condição do paciente pode ou falhar em emergir ou falhar em ser adotada pelo paciente como a expressão oficial de seu estado mental.

A análise, naturalmente, não é uma coisa simples. Mas parece que o processo recém descrito ocorre no decurso da mesma, e proporciona uma das suas principais fontes de autoridade. Note primeiro que o processo em nada depende da verdade da teoria “científica” que examinei – embora possa ser facilitado pela disposição do paciente a acreditar na teoria. Note também que o principal objetivo do processo não é fornecer uma explicação do estado de espírito do paciente, mas induzi-lo a alterá-lo, por entendê-lo de forma diferente. (A idéia do inconsciente claramente ajuda-o a fazer isso. É mais fácil adquirir uma sensação dolorosa se você acreditar que você já a tem “inconscientemente”, pois assim você não tem culpa. A psicanálise tem uma capacidade poderosa de dispensar absolvição por nossas emoções criminosas.) Em outras palavras, a análise visa alterar o entendimento intencional do paciente, proporcionando uma “maneira de ver” alternativa. Ela ter sucesso nisso revela importantes verdades sobre a natureza humana. Em particular, a experiência precoce de amor dos pais parece ter uma influência sobre o desenvolvimento sexual e sobre a escolha final do objeto sexual. Admitir isso é não admitir a teoria completa do complexo de Édipo: é reconhecer apenas que a intencionalidade do desejo não brota em nós sem preparo, mas é o resultado de um processo e uma história que determinam sua direção.

A abordagem freudiana também toca em um grande problema na teoria do desejo: a proibição do incesto. Talvez não haja melhor maneira de ver a divergência entre a teoria freudiana e os cânones da investigação científica do que comparar a explicação freudiana e a sociobiológica sobre o “tabu do incesto”. O sociobiólogo explica isso como uma característica da espécie. Uma raça que não tenha esse tabu vai se degenerar através de cruzamentos

internos; portanto, aqueles que o tiverem serão preferencialmente dotados na luta pela sobrevivência. Tal explicação ignora o conteúdo mental do sujeito. Ela não diz nada sobre o tipo preciso de aversão que ele sente em relação ao incesto. (Ele pode achar que é moralmente ultrajante, esteticamente desagradável, simplesmente desagradável – ou o incesto pode nunca cruzar sua mente como uma possibilidade real. Cada um desses estados de espírito tem um bônus evolutivo.) A explicação freudiana, em contraste, está preocupada inteiramente com o conteúdo intencional da repulsa. Qual é o pensamento subjacente que nos afasta desse ato? Quem o proíbe, e por quê?

O legado da psicologia freudiana, então, não é uma ciência do sexo, mas uma espécie de “revisionismo intencional”. O teste desta revisão será não a verdade da ciência subjacente, mas o poder de persuasão do entendimento intencional que o esconde. Em certa medida, é uma questão moral, o quão longe nós devemos ser persuadidos a aceitar hábitos de pensamentos que revêem, desta forma radical, a intencionalidade das nossas respostas mais pessoais. O revisionismo de Freud é, creio eu, mais prejudicial do que útil. Pois isso naturalmente leva a uma confusão da experiência sexual, abolindo a barreira entre a criança e o homem – a barreira da responsabilidade que nós reconhecemos em todos os outros aspectos de nossa vida pessoal, e que também devemos, insisto, reconhecer aqui. Além disso, Freud dá autoridade a uma idéia perigosa: a idéia de que a sexualidade humana pertence às profundezas de nossa natureza orgânica. Ela permanece, por sua natureza interior, uma força das profundezas, contra a qual nos protegemos pela construção de nossas “barragens mentais”, mas que está sempre pronta para transbordar e nos invadir.

Desta imagem hidráulica surge uma visão particularmente sedutora do impulso sexual humano. Ele é visto como amoral, fora da esfera do sentimento e relação pessoais, um apetite que é desviado do seu propósito interior pelas barreiras de vergonha. Estamos encantados pela imagem hidráulica de uma maneira que este “represamento” é intrinsecamente nocivo – como se segurássemos tudo o que é mais viva em nós, dificultando o seu desenvolvimento. Quando finalmente irrompe (que, de acordo com a imagem, é uma questão de tempo), o faz de forma incontável e destrutiva.

A imagem é uma ilusão. O desejo sexual não é impedido pela moralidade, mas criado por ela. A atenção para a superfície humana, em que existe esse fenômeno, mostra que o desejo é essencialmente interpessoal. Ele cresce com o artifato da personalidade, e é moldado e nutrido por essas respostas interpessoais – a vergonha entre elas – por meio de que nos desenvolvemos de animais a seres sociais. A vergonha não impede o desejo, mas apenas suas expressões perversas. E sem a vergonha não há nem desejo nem qualquer outra forma de união pessoal – só coccas infantis, que são satisfeitas com facilidade, porque não tem nada sério para satisfazer.²⁹⁵

Neste capítulo, considere duas tentativas para uma ciência do sexo. A primeira falha em lançar luz sobre a natureza do desejo, porque suas explicações obliteram a distinção entre desejo e instinto. A segunda consegue dar alguma luz, mas apenas na medida em que revisa nossa compreensão intencional. Quando a análise freudiana se curva para a ciência, ela se inclina demais. O resultado é ingênuo, e também perigoso em sua suposição de que a exploração do que está “escondido” é a exploração do que realmente somos. Na medida em que as duas teorias permaneçam científicas, elas não têm nada a adicionar ao entendimento intencional em que o desejo é fundado. E quanto mais adicionarem, embelezarem ou sabotarem essa compreensão, maior será sua falha em se estabelecer como ciência.

Podemos, portanto, pôr de lado a tentativa de resolver os problemas que nos interessam através de uma ciência do sexo. Só a Filosofia pode resolver esses problemas, e é à Filosofia que precisamos nos voltar agora em nossa tentativa de lançar luz sobre o principal entre eles: o problema do amor.

CAPÍTULO 8

AMOR

O tema deste capítulo é o amor erótico, que vou tentar descrever primeiro em relação ao desejo, e depois em relação à vida moral do ser racional. A segunda parte da discussão será distribuída ao longo dos capítulos seguintes. Como o assunto é delicado e obscuro, não posso ter mais esperanças do que de fornecer diretrizes. E muito do que vou dizer dependerá de uma compreensão de uma questão crucial que quase todas as análises tradicionais da sexualidade falharam em responder ou em propor.

A questão é esta: qual é o lugar do desejo sexual no amor, na amizade e na estima? Ou é uma parte do amor, caso em que o amor erótico é muito proposital, e muito focado, para ser uma forma de amizade; ou não é, caso em que o amor nunca é erótico. Cada resposta dá razão para pensar que o amor erótico não pode existir – nenhum estado de espírito que seja ao mesmo tempo uma forma de amor (em que o amor inclui amizade) e uma forma de desejo. Na melhor das hipóteses, os dois estados podem estar juntos, como presunto e ervilhas em um único prato. Nesse caso, pode-se saboreá-las melhor, ou se for melhor para você, tomá-las de forma independente. Esse foi o argumento de Sócrates no *Banquete* de Platão, e que chamarei de “questão de Platão”, em deferência à maneira inteligente com que Sócrates primeiro a apresenta e depois a esconde. Devo argumentar, contra Platão, mas de acordo com pelo menos uma tradição neoplatônica, que o amor erótico é uma forma de desejo e também uma forma de amor. E vou dar razões para pensar que a tentativa de separar os dois “componentes” é, em última análise, destrutiva – não apenas desse amor, mas talvez também de todo amor.

A discussão da questão é especialmente difícil pelo mau uso tradicional do termo “amor”, em particular por aqueles – os expoentes do amor cortês – que fizeram dele o nome de sua divindade principal. Assim, André Capelão, em sua obra seminal *De arte honeste amandi*, define o amor assim:

O amor é um sofrimento inato derivado da visão e da excessiva meditação sobre a beleza do sexo oposto, o que faz com que cada um deseje acima de tudo os abraços do outro e, por

comum desejo, realizar todos os preceitos do amor no abraço do outro.²⁹⁶

Por “preceitos do amor” Capelão se refere ao que chamei de “percurso do desejo”, e a definição é de fato uma definição do desejo, que corresponde em quase todos os pontos com a definição que dei. Ao mesmo tempo, Capelão a usa para introduzir uma discussão de amor. Assim, ele arbitrariamente introduz o elemento do desejo em sua análise do amor cortês, primeiro através da definição de amor em seus termos, e em seguida ao ignorar a definição.

Ainda mais enganosos são os autores (e novamente os principais agressores pertencem à tradição do amor cortês) que deixam inteiramente de fora a referência ao desejo e distinguem o amor erótico simplesmente por sua gênese peculiar – pelo fato de que sua vítima está *ferida* pelo amor. Assim, na redescrição convincente de Dante de seu encontro de infância com Beatriz, nada distingue esse amor de qualquer outro, além do choque implosivo do que está para acontecer. Não só o sujeito desse amor é uma criança de nove anos de idade; o objeto também o é. E o paroxismo é seguido imediatamente por uma servidão mais exigente, e não à própria menina, mas ao amor tirano:

Nesse ponto eu realmente declaro que o espírito de vida, que habita na câmara mais secreta do coração, começou a tremer tanto que aparecia terrivelmente nos meus pulsos, e tremendo proferiu estas palavras: *Ecce Deus fortior me, qui veniens dominabitur mihi...*

Daí em diante, passei a dizer que o Amor detinha domínio sobre minha alma, que foi tão cedo entregue a ele, e ele começou a ter sobre mim tanta segurança e tanto domínio, através do poder que a minha imaginação que lhe concedeu, que fui obrigado a fazer todas as suas vontades perfeitamente.²⁹⁷

Uma criança ser abordada por sua voz interior em latim é, de certa forma, a parte menos surpreendente da experiência. Dante estava completamente certo em pensar que o aspecto mais significativo do fenômeno é também o que é mais familiar: o fato de que alguém é obrigado a amar pela simples visão da outra pessoa. Apenas observar este fato, porém, não é dar nenhuma explicação, quer da natureza erótica da paixão ou da nossa disposição para descrevê-la como uma forma de amor.

A filosofia do amor cortês tem um motivo ideológico. E, desde o início da filosofia, o amor tem sido igualmente ligado à devoção religiosa, à

redenção, ao casamento e à criação dos filhos, por aqueles que desejavam unir suas excitações a alguma causa “superior”. Para aqueles que consideram este “carácter ideológico” do amor implausível, ainda tem sido habitual, senão justificar, pelo menos explicar, o problema do amor, descrevendo-o como uma “paixão” cataclísmica. De Capelão a Denis de Rougemont, a ênfase não tem sido sobre o amor erótico (amor transformado pelo desejo), mas sobre a restrição apaixonada de amor – *amour-passion* de Stendhal. Para Capelão, o amor só existe na medida em que ele está escondido, proibido e furtivo. Além disso, ele insiste, ele se alimenta de inveja, é destruído pela exposição, e não pode existir entre marido e mulher. Assim é o amor de Tristão e Isolda, tanto no romance medieval e no drama musical de Wagner. Além disso, como de Rougemont colocou muito bem, o amor apaixonado continua a existir como um mito recorrente na literatura ocidental, mas apenas na medida em que novas interdições podem ser descobertas, colocando obstáculos intoleráveis ante ele – interdições que simulam o poder e a autoridade da antiga lei contra o adultério. As invocações mais poderosas do *erōs* na literatura moderna tratam de incesto (Wagner, Musil em *Der Mann ohne Eigenschaften*), de amor por uma ninfeta (*Lolita*), ou de um amor que já não é tão proibido entre duas mulheres, ou dois homens (Proust, Genet).²⁹⁸

Tais especulações, embora compreendam a massa escrita sobre este assunto, são irrelevantes para a teoria do amor. A paixão pode realmente exigir a interdição severa de um Rei Marcos, ou da lei moral que ele personifica; mas isso é um fato sobre a paixão, e não sobre o amor. Alguns, incluindo Denis de Rougemont e C. S. Lewis (em *The Allegory of Love*), argumentaram que o amor apaixonado só existe localmente. Muitos vão mais longe, subscrevendo a visão de que o “amor romântico” foi inventado apenas em nome, e que, sendo ou não o resultado do “Ovídio incompreendido”, não existia antes do século XII. (J. Huizinga em *O Declínio da Idade Média*, e Bertrand Russell em *O Casamento e a Moral*.) Eu duvido que isso seja verdade. As literaturas japonesa e persa fornecem abundantes provas em contrário; nossa própria literatura clássica também está repleta dessas histórias – Orfeu e Eurídice, Dafne e Cloé, Dido and Enéas, Haemon na *Antígona* de Sófocles e a apresentação alegórica de Cupido e Psiquê de Apuleio – que são tão “românticas” quanto qualquer coisa de

Chaucer ou Boccaccio. Mas mesmo que fosse verdade, só mostraria quão pouco o *amour-passion* é relevante ao nosso assunto, e o quanto é uma restrição localizada do amor, e não o amor mesmo. Se o amor entre mãe e filho fosse proibido – como no *Admirável Mundo Novo* – também seria um veículo da paixão mais conturbada. O interesse na paixão é parte de uma tendência perigosa em supor que o exemplo central de um fenômeno é aquele em que os seus efeitos são mais vivos ou extremos. Esta busca pelo patológico também é um desgosto nada filosófico pelo normal. É importante não compartilhar, nem respeitar muito, a sua motivação intelectual. O movimento romântico não inventou o amor erótico; mas inventou a percepção corrupta do amor, que busca a essência do amor na doença de amor, e pensa que a vermelhidão da febre é o rubor da saúde.

A questão de Platão

O que dá tanta força à questão de Platão? O amor implica todo o ser do amante, e deseja todo o ser da pessoa amada. A encarnação do amado pode ser um objeto crucial de interesse do amante, mas o amor não pode ser satisfeito nem com a contemplação, nem com a posse dessa encarnação no ato de desejo. A redescritção mística dos dois fenômenos oferece a maneira mais fácil de uni-los – como quando o neoplatônico descreve o objetivo de amor como “cópula espiritual”,²⁹ ou o objetivo do desejo como “união física”. O amor tem um objetivo separado daquele do desejo. O amor procura companheirismo, em que o bem-estar mútuo será o propósito comum; é nutrido por conselhos e conversas, presentes, carinho, lealdade e estima. Além disso, o amor envolve dependência. Ele não é uma mercadoria que pode ser recebida ora de um provedor, ora de outro. Amar é adquirir uma necessidade do outro indivíduo, e desejar um abrigo lá, com ele. Por isso, onde há amor, há também a certeza da dor.

A resposta de Platão para a questão é bem conhecida. O desejo, acreditava ele, não podia ter lugar no amor. Pois desejo é uma necessidade física, pertencente à natureza mais básica do homem, um apetite corporal que nós compartilhamos com os animais. Sua ligação com o amor é, na melhor das hipóteses, accidental. O amor erótico é a forma peculiar de amor que parece ter *nascido* no desejo, mas que só pode permanecer amor transcendendo ao desejo. A conclusão é extremamente paradoxal, por duas

razões. Em primeiro lugar, como pode o amor erótico – a ligação pungente com a alma do outro, que contém, para Platão, a premonição de todo o bem humano – começar de uma origem tão básica? E, em segundo lugar, como pode o desejo, por esse motivo, ser uma *expressão* de amor?

Platão respondeu a essas questões da seguinte maneira. Em primeiro lugar, o amor erótico não surge do desejo, mas da percepção da beleza do outro. A beleza é a forma visível de sua alma imortal, que nos é revelada sensualmente precisamente desta forma. Em segundo lugar, o desejo não é uma expressão do amor, mas uma derrogação do amor, que impede o desenvolvimento do amor, e que deve ser transcendido para o amor sobreviver. O verdadeiro *erōs* existe apenas na conquista do desejo. A atração sexual não é nada mais do que uma premonição, que pode ser desviada para a luxúria, mas também ser refinada em algo superior. E sua forma refinada – *erōs* – existe principalmente entre pessoas do mesmo sexo, pois só assim o sexo não tem nada a ver com o seu objetivo. Essas duas respostas formam, entre si, as premissas da mais influente de todas as teorias do erótico, segundo a qual o amor é, por sua própria natureza, definido no caminho da renúncia. O objetivo último do amor é ou o *amor intellectualis Dei* – o amor intelectual de Deus – ou a união espiritual com o outro em uma bem-aventurança que tem muito em comum com a devoção religiosa (cf. Dante e Beatriz). O desejo é somente um impedimento para tal amor, e pode ser erroneamente interpretado como um sinal de amor, só porque o confundimos com o senso de beleza.

O platonismo é o outro lado do kinseyismo. Ambos estão baseados no mesmo engano sobre o desejo; o primeiro estende uma carranca universal, o outro um sorriso universal, para uma atividade que, na verdade, está integralmente vinculada à totalidade de nossas escolhas morais para ser um objeto adequado a qualquer dessas atitudes. Em cada caso, a descrição empobrecida do desejo torna impossível ver como o desejo pode ser uma expressão, ou uma forma, de amor. (O mesmo também é verdadeiro para a tradição agostiniana descrita no Capítulo 5.) Mas com certeza, embora nem todo desejo expresse amor, alguns sim; e esta é uma parte importante da sua estrutura intencional. Além disso, o platonismo, que se oferece para explicar a natureza do amor erótico, na verdade não o faz. Todo amor, para este ponto de vista, torna-se reduzido a uma única espécie, e a peculiaridade do amor

erótico consiste meramente em sua origem – a percepção da beleza – uma origem, além disso, que a teoria torna completamente ininteligível.

É útil comparar a teoria de Platão a outra, que também descreve o amor sexual como uma espécie de estado “composto” da mente, em que a noção de beleza, o “apetite” sexual e uma relação interpessoal são incongruentemente amalgamados. Esta teoria é a de Hume:

É claro que esse carinho, em seu estado mais natural, é derivado da conjunção de três impressões ou paixões diferentes, a saber: a sensação agradável resultante da beleza; o apetite corporal pela geração; e uma generosa bondade ou boa vontade.³⁰⁰

Hume, em seguida, tem o problema de explicar como a sensação da beleza e o “apetite corporal pela geração” podem estar relacionados. Seu argumento sofre com as limitações conhecidas (transparentemente exibidas no trecho “impressões ou paixões”) de sua psicologia filosófica. No entanto, é suficientemente curioso para merecer citação, mesmo que apenas para mostrar quão misteriosos os fatos do amor se tornam quando ao desejo sexual é dada a estrutura de um “apetite” corporal. Hume começa dizendo que desejos paralelos podem “conectar-se” mentalmente:

Assim, a fome pode ser considerada como a inclinação primária da alma, e o desejo de lidar com a carne como secundário, uma vez que é absolutamente necessário para a satisfação do apetite. Se um objeto, pois, por quaisquer qualidades distintas, nos inclina a lidar com a carne, naturalmente aumenta nosso apetite; pelo contrário, o que quer que nos incline a manter nossos vícios à distância é contraditório à fome, e diminui a nossa inclinação a eles. Agora, é claro que a beleza tem o primeiro efeito, e a deformidade o segundo: essa é a razão de o primeiro nos dar um apetite mais aguçado pelos nossos mantimentos, e o último ser suficiente para enojar-nos diante do prato mais saboroso, pela qual a culinária foi inventada. Tudo isso é facilmente aplicável ao apetite pela geração.³⁰¹

A explicação geral é, naturalmente, um absurdo, implicando que alguém com um interesse científico em excrementos está, por essa razão, mais inclinado a ingeri-los. A aplicação particular é ainda mais absurda. Pois que sentido podemos dar a um “pedaço apetitoso”, cuja preparação compete com sua falta de beleza? Nenhuma idéia como essa poderia apreender a relação especial entre o senso de beleza e o movimento do desejo. O desejo é a homenagem à beleza, e o julgamento da beleza é uma expressão do conteúdo intencional do desejo. Estes não são dois estados de espírito, mas um. O mais intolerável de tudo, porém, é a assimilação de desejo ao apetite – uma assimilação que de fato exige esta análise “desagregada” do amor, mas que também faz com que seja impossível representar o desejo como

expressão do amor. Na visão de Hume, o desejo é tanto a expressão do amor quanto a propensão a ferver e comer o amado. Pode haver uma “conexão” entre os estados de espírito, mas apenas no sentido de haver uma conexão entre uma dor no peito e o pensamento de que eu devo parar de fumar. Ninguém imagina que a dor expressa o pensamento, mesmo se (como pode acontecer) seja causada pelo pensamento. Da mesma forma, o desejo sexual, na análise de Hume, nunca poderia ser uma expressão do amor, mesmo quando causada por ele.

Claramente, se seguirmos os passos de Platão e Hume, jamais vamos estabelecer uma categoria coerente para o “amor erótico” – amor que se exprime e é modificado pelo desejo. Vamos chegar ou à amálgama descrita por Hume ou ao mistério revelado por Diotima a Sócrates, em que um mesmo amor, de alguma forma, ascende a partir do desejo por meninos (*paiderastein*) à contemplação da própria beleza divina: *auto to thēion kalon dunaito monoēides katidein*.³⁰² Esta beleza divina é única e insubstituível; mas apenas porque é o universal hipostatizado, alheio ao tempo e à mudança. Por isso, o amor erótico, para Platão, só é realizado ao deixar de ser o amor por um ser humano.

A análise que ofereci do desejo sexual evita as dificuldades imediatas que confrontam Platão e Hume. No entanto, o simples fato de que ambos, desejo e amor, têm uma intencionalidade individualizada e interpessoal não é suficiente nem para provar que o amor erótico pode existir (ou então deveria provar a existência de ódio erótico, raiva erótica e assim por diante), nem para mostrar como desejo se limita e se transforma no foco do amor, justificando a idéia do *erōs* como uma espécie separada do mesmo. Temos de mostrar que o desejo pode ser, por si só e em virtude do que é, uma expressão do amor, e que o amor é modificado por essa mesma expressão. Só então teremos feito uma descrição do erótico. Sem essa descrição, estaremos um passo mais longe de uma moralidade sexual, cujo contorno é determinado, conforme vou mostrar, pelas necessidades de amor.

Níveis de amizade

Uma discussão sobre o amor erótico deve começar de uma discussão sobre o amor. Mas “amor” é uma categoria incerta, e uma sobre a qual

teorias rivais da natureza humana, e moralidades rivais, apresentam suas reivindicações conflitantes.

No inglês shakespeariano, “amor” significa igualmente amor e amizade, assim como a palavra *philia* em grego. E ainda assim, há uma intuição duradoura – refletida na distinção entre *erōs* e *philia* – que amor e amizade não são exatamente a mesma coisa. Para esclarecer esta questão, portanto, devemos primeiro examinar a estrutura intencional da amizade.

Em uma discussão famosa,³⁰³ Aristóteles distingue três tipos de amizade, aquelas baseados na utilidade, no prazer e na virtude. Para Aristóteles, e para muitos de seus sucessores, esta distinção não deriva de um estudo apenas da amizade, mas de uma teoria da razão prática, que divide razões para a ação em três tipos distintos (de grosso modo, o útil, o agradável e o bom). Para os nossos propósitos, no entanto, a teoria da amizade pode ser discutida independentemente da teoria maior.

O primeiro tipo de amizade, exemplificado nas relações amigáveis entre as pessoas envolvidas em um empreendimento comum, é de natureza circunscrita. Como diz Aristóteles, tais amizades expiram tão logo o objetivo é cumprido (ou, se parecem não expirar, é porque uma amizade de outro tipo surgiu enquanto isso). Essa fragilidade é peculiar ao primeiro tipo de amizade, que, na sua forma mínima, não precisa ser mais do que cortesia comum. A amizade do segundo tipo é exemplificada no “companheiro alegre”, que é apreciado como Falstaff, mas, como Falstaff, é rejeitado para coisas mais elevadas. É tentador distinguir os dois tipos de amizade em termos kantianos: o primeiro trata o outro como um meio, e o que ele contém de “simpatia” pode ser visto como um caso especial de eficiência: as pessoas ficam mais propícias, e os negócios são mais rapidamente realizados quando você se comporta de uma forma amigável. Assim, “o interesse fala todas as línguas, e representa todo tipo de personagem, inclusive o desinteressado” (La Rochefoucauld).³⁰⁴ Se fôssemos rigorosos, poderíamos considerar que isso seja amizade apenas em um sentido derivado – pois carece de um elemento que é crucial para as amizades dos tipos “superiores”: o elemento do “apreço”.

Mesmo assim, não é óbvio que a linguagem de Kant seja suficientemente exata para distinguir o primeiro tipo de amizade do segundo. Embora se possa dizer que o príncipe Hal tratou Falstaff como um

fim – pois riu com ele, e para ele, e procurava sua companhia sem pensar no companheiro abstrato que seria “tão bom quanto” – em outro sentido, ele tratou Falstaff como um meio de prazer (como ele mesmo admite, na verdade, no solilóquio que fecha a segunda cena do *Henrique IV, Parte I*). Daí a velocidade com que rejeitou Falstaff, assim que o tempo para diversão acabou. Falstaff imediatamente se tornou um velho tolo para Hal, “o tutor e fomentador das minhas revoltas” (*I Henrique IV, V*). Ao mesmo tempo, o propósito com que o príncipe Hal abordou Falstaff foi, pelo menos em parte, um propósito “imanente”. (Ver acima, Capítulo 5, p. 80-2.) A diversão de Hal era diversão *por*, e não simplesmente *por causa de*, Falstaff.

Há um erro que prevalece na estética, tipificado pelas diatribes de Collingwood contra a “arte do divertimento”³⁰⁵ e a rejeição de Croce da *estetica del simpatico*,³⁰⁶ segundo as quais atitudes como diversão, simpatia e assim por diante não podem ter lugar na verdadeira apreciação da arte (ou a apreciação da verdadeira arte). Estar interessado em alguma coisa “por uma questão de diversão”, argumenta Collingwood, é estar interessado nela por algo diferente dela; não se está interessado nela “por ela mesma”, no sentido muito especial dessa frase que se manifesta pelo interesse estético. O argumento é falacioso, é claro. Quando eu rio de alguma coisa, eu rio por causa dela, e não pela própria risada. (Contraste comer.) A diversão é uma espécie de interesse em um objeto “por ele mesmo”. Isso também é verdade para o segundo tipo de amizade. E esta apreciação *por* uma pessoa, embora seja “particular”, no sentido definido no Capítulo 5, é também fundada em razões. Eu gosto de João *por* suas qualidades, que são as razões de minha apreciação, assim como eu desfruto uma obra de arte por suas qualidades, que podem ser oferecidos como razões em uma avaliação. Assim, eu gosto de João por seu temperamento, humor, boa índole ou inteligência. Mas – se quisermos ser fiéis ao espírito ao invés da letra da distinção de Kant – dificilmente podemos considerar esse tipo de amizade um caso de apreciar João como um fim em si mesmo. (Cf. a descrição de Tolstói, em *Anna Karenina*, do charme rapidamente esgotável, mas infinitamente renovável de Oblonsky.) Parece haver casos de interesse em um homem “por ele mesmo”, que ainda não merecem um rótulo tão digno. O mínimo que se pode dizer é que a divisão tripartite de Aristóteles promete uma compreensão mais fina do que a dicotomia de Kant – uma dicotomia que, de qualquer forma, já temos razão para questionar.

Eu posso desfrutar o temperamento de João. Presumivelmente, também posso desfrutar suas virtudes. (Na verdade, o temperamento faz parte da virtude.) Por que então Aristóteles diferencia o caso especial de amizade fundada na virtude, como a amizade de um tipo mais elevado? Uma resposta é que eu não apenas desfruto a virtude do meu amigo; eu também a valorizo. Alguém que simplesmente gostasse da virtude do outro não seria classificado por Aristóteles em sua terceira categoria de amigos. (Aquele que procurou a companhia do outro simplesmente para *rir* de sua virtude certamente não é amigo. Nem a pessoa que tem um interesse estético na virtude do outro: como Gilbert Osmond em relação à virtude de Isabel Archer em *Retrato de uma Senhora*, de James.) A terceira categoria de amigo distingue-se pelo fato de que as qualidades consideradas interessantes no amigo também são valorizadas. A amizade com base na valorização do amigo é claramente diferente de amizade fundada no desfrute dele. Se eu o valorizo por suas qualidades morais, o que tenho por você não mera afeição, mas a atitude que apresenta na moral kantiana como “estima”.

Kant sem dúvida teria concordado com Aristóteles na diferenciação entre a amizade por estima e a amizade por prazer. E ele teria argumentado que somente neste terceiro tipo de amizade o outro é *realmente* tratado como um fim em si mesmo. Pois apenas na atitude da estima eu faço reverência ao que, no meu amigo, *constitui a sua natureza como um fim*, que é a sua razão, conforme exibida em obediência à lei moral. Para os kantianos, portanto, a distinção tripartite de Aristóteles deve ser reconstruída nos seguintes termos: Em primeiro lugar, há a amizade de utilidade, em que o outro é tratado como um meio. Em segundo lugar, há a amizade que trata o outro como um meio de prazer, e por isso mesmo, o aprecia “por ele mesmo”. Em terceiro lugar, há a amizade que o trata como um fim em si mesmo, no sentido positivo da expressão. Esta terceira amizade não se baseia no prazer, mas na estima.

Amizade e estima

Eu proponho aderir à linguagem kantiana, apesar da sua falta de clareza e apesar da necessidade de alterar a dicotomia de Kant no sentido sugerido por Aristóteles. A razão é esta: a teoria moral de Aristóteles está redigida em termos objetivistas, de modo que, quando ele fala do amor ao amigo *por sua virtude*, ele tem qualidades muito específicas – coragem,

sabedoria, justiça e assim por diante – em mente, e acredita não só que estas *são* as virtudes, mas também que todo ser racional instintivamente as percebe assim.³⁰⁷ Embora Aristóteles esteja certo (ver Capítulo 11), é falacioso assumir tal coisa. Além disso, sua distinção entre os tipos de amizade não requer sua moralidade objetivista. É suficiente distinguir as *atitudes* de prazer e estima a fim de fazer a distinção. E isso não envolve nenhum compromisso com qualquer teoria objetivista moral.

Além disso, embora a linguagem kantiana esteja associada a uma teoria que, por confundir distinções importantes, freqüentemente ameaça danificar nosso assunto, ela nos alerta imediatamente para um problema central na teoria do amor. O divertimento (uma atitude que pode ser vista como ilustrativa do segundo nível de amizade) é uma atitude particular. A estima, no entanto, é universal. Eu não posso estimá-lo sem basear a minha atitude em alguma qualidade que seja o objeto universal da minha estima. (Daí a visão de Kant que estima é uma espécie de reverência pela lei moral.) Mas se for assim, pode parecer que a estima é menos restritivamente focada em seu objeto do que o divertimento, menos claramente *apreciativa* do indivíduo em quem o seu olhar atualmente repousa. (Deve-se notar aqui que o contraste entre a “universalidade” das atitudes morais e a “particularidade” do interesse estético é freqüentemente usado para definir a distinção entre eles, e para esclarecer o sentido de que um interesse estético é o interesse em um objeto “por si mesmo”).³⁰⁸ Por que, então, a amizade por estima é uma forma de amizade, quando se baseia precisamente em uma atitude que se destaca do indivíduo, e o respeita apenas pelas qualidades que pode igualmente respeitar em outro?

Esta questão ocasionalmente incomodou Kant, que não ficou nada feliz com uma teoria que parecia atribuir todo o amor para a parte “patológica” do homem, e toda a estima para a racional. Ele se viu lutando com uma questão análoga à de Platão, uma vez que ele desejava tanto unir esses estados de espírito quanto insistir em sua distinção categórica.³⁰⁹ Vemos aqui outra razão para desagregar a idéia do “objeto individual”. A distinção aristotélica entre os tipos inferiores e superiores de amizade corresponde a algo que todos nós instintivamente reconhecemos. E, ainda assim, seria sem sentido se o objeto de estima não fosse verdadeiramente um indivíduo, mas apenas o atributo universal que fornece uma boa razão para amá-lo.

Retornando brevemente a Platão: o que é mais intolerável na revelação de Diotima a Sócrates é a sugestão de que o amor erótico, que começa no cáldo gozo do indivíduo humano, termina na contemplação desapaixonada do universal divino. O amor é transformado de uma paixão viva em uma reflexão abstrata. Tal amor pode olhar com completa indiferença a destruição da pessoa que originalmente o inspirou, e ainda manter-se íntegro. Para Platão, o processo de ver valor no amado é o processo de esquecê-lo em favor do valor universal que sua contingência só pode esconder. O paradoxo platônico emerge, então, na teoria da amizade. (Isto não deveria nos surpreender, uma vez que o desejo sexual, assim como o divertimento, envolve um movimento em direção à amizade por gozo. A questão de Platão – como o desejo pode ser uma expressão do amor erótico – refere-se a uma questão mais geral: Como a amizade por estima pode ser uma forma de amizade?)

Evidentemente, o verdadeiro amigo, que é valorizado por suas virtudes, também é valorizado por *si mesmo*. Colocando de outra forma: no ato de estimar suas virtudes, *ele* também está sendo estimado. De que maneira essa estima é parte, e fundamento, da amizade? Em outras palavras, como entra e qualifica uma atitude de afeição e prazer um objeto que é, de uma forma não trivial, “indivíduo”?

Devemos aqui introduzir uma noção que é crucial para a teoria da virtude de Aristóteles – a noção de caráter. Certo tipo de filósofo, quando indagado a respeito da definição de “caráter”, pode dizer o seguinte: o caráter de um homem é a soma das suas disposições para a ação intencional. Ações que são involuntárias não resultam do caráter, nem aquelas que, embora voluntárias, não expressam nenhuma disposição duradoura. O objetivo desta definição é identificar o que o outro invariavelmente é, enquanto pessoa.

Como as discussões anteriores mostraram, essa definição fica aquém do necessário. Se o nosso objetivo é focar na realidade moral do outro, temos de lançar uma rede mais ampla. Pois, como o próprio Aristóteles apontou, e como é assumido por quase todos os códigos legais sensatos, nós somos culpados, e também louvados, por nossas disposições para a ação involuntária. Estas também podem ser produto da educação, e também podem ser corrigidas, em longo prazo, por uma compreensão do que fazemos. (Apenas quando isso não é verdade – como no caso da epilepsia,

por exemplo – é que vamos reter todo louvor e culpa.) Por outro lado, se o nosso objetivo é focar nessas ações do outro que o revelam como ele é – que revelam a perspectiva a partir da qual ele age e sofre – novamente devemos prestar atenção nas ações involuntárias. Como argumentei quando considere os sorrisos e os rubores, a conduta involuntária tem aqui importância primordial.

No Capítulo 3, eu discuti duas características intimamente ligadas, mas inicialmente distintas, de um indivíduo que formam a base de sua existência como pessoa. As duas características são a disposição racional para modificar sua conduta em resposta à razão, e a perspectiva de primeira-pessoa. A idéia da pessoa individual, como um centro de ação, que age por si mesma e sofre em si mesma, é composta por essas duas concepções, juntamente com a noção crucial da encarnação – da existência *no* mundo, como uma entidade material entre outras. Podemos, portanto, resumir o conceito de pessoa, como apresentado neste trabalho, em três idéias complexas: responsabilidade, perspectiva e encarnação. As conexões entre essas idéias são profundas e obscuras, e é um propósito subsidiário deste trabalho para lançar alguma luz sobre elas. Este propósito é favorecido ao considerar uma característica das pessoas que já está implícita nessas três idéias, mas que tem sido de interesse para os filósofos recentes por razões mais específicas: a característica da *durabilidade*. As pessoas se estendem no tempo, e o que eles estão em um momento pesa sobre o que eles foram ou serão em outro. Este fato é de fundamental importância para o entendimento da ação racional. Um agente racional tem uma atitude especial em relação à sua própria duração. As idéias de tempo, e de sua própria extensão no tempo, formam parte do “dado” de sua experiência.³¹⁰ A atitude de “assumir responsabilidade” é revelada igualmente na decisão e no remorso. Embora a nossa durabilidade enquanto pessoas depende de nossa durabilidade enquanto corpos, a “identidade pessoal” através do tempo não é, ao que parece, redutível à continuidade corporal.³¹¹ Além disso, as pessoas são essencialmente capazes de aprender, e de responder a informações e argumentos recebidos do outro. Portanto, uma pessoa se *desenvolve* de uma forma que pouco ou nada tem a ver com o desenvolvimento de seu corpo. Por isso, paralelamente à idéia metafísica do eu, como um indivíduo distinto do organismo corporal que ele habita, surge uma idéia metafísica da

autoidentidade – de nossa duração enquanto pessoas. Esta idéia representa a nossa história em termos que não se aplicam à história do nosso corpo, e implica que o eu e o corpo obedecem a diferentes leis de desenvolvimento.

Do ponto de vista da terceira-pessoa, nada é revelado de você ou de sua perspectiva, salvo o que é exibido na sua encarnação. O mesmo é verdade para sua “autoidentidade”: isso também pode ser real para mim, só através de sua incorporação evidente no mundo da ação.³¹² A maneira correta de entender a idéia de “caráter” é, creio eu, em função da autoidentidade. Seu caráter é o que perdura através da mudança, mas que ainda assim é *você*, e que se desenvolve à medida que *você* se desenvolve. Ele inclui disposições para a ação intencional, mas também aquelas outras disposições em que sua natureza duradoura como um ser responsável é revelada: imperícia, negligência, tibieza; energia, melancolia e serenidade. Ele inclui a disposição de corar de vergonha ou enrubescer de raiva, de sorrir com afeto ou rir com alegria. Pois são todas revelações críticas de sua natureza como um ser responsável, e todas, em sua continuidade disposicional, criam para mim a sua presença encarnada e duradoura, o objeto real do meu desgosto ou afeto.

A amizade está crucialmente interessada “no que vem depois”: nas surpresas e expectativas do companheirismo. Por isso, a amizade é uma ligação com o que é durável no outro. Quanto mais duradoura a amizade, mais duráveis as características em que está fundada. Além disso, a amizade é uma relação interpessoal, que incide sobre a personalidade encarnada do outro. Embora eu possa desfrutar da companhia de um animal, isso não é amizade em qualquer sentido normal do termo. Um animal não pode ser meu conselheiro, o objeto de minha pilhéria, o alvo de minhas piadas e observações – apesar de eu poder preferi-lo. A amizade busca o eu do outro, e está ausente quando não existe um eu para ser procurado. Segue-se que, em ambos os tipos de amizade – a mais e a menos nobre – o caráter deve ser o foco principal de atenção.

O tipo mais baixo de amizade, a amizade de gozo, é, como o divertimento e o interesse estético, essencialmente individualizante. Mas há um sentido em que ela deixa a verdadeira individualidade do outro de lado, assim como faz a sexualidade da *vaga libido*. Meu amigo é apreciado por aquilo que ele é. Mas o que ele é *por si mesmo* praticamente não precisa entrar em meus cálculos. Eu posso ter pouca preocupação com sua alegria e

bem-estar, e apenas um interesse casual em como ele prevê seu próprio destino. Suas razões não precisam ser razões para mim, e sua autoimagem pode ser algo com que eu não consigo me identificar.

Esta é a base real do contraste sentido entre as formas mais e menos elevadas de amizade. Embora essa amizade mais elevada esteja fundada na atitude universal da estima, com foco no caráter do outro, ela se envolve intimamente com sua existência individual como um ser autoconsciente. Vamos retornar brevemente à teoria da virtude de Aristóteles. Aristóteles afirmou que a distinção real entre a virtude e o vício não é entre as ações, mas entre os caracteres a partir dos quais as ações surgem. O que admiramos no outro não é a ação (que poderia ser igualmente realizada por uma base ou motivo indiferente), mas a virtude expressa nela. A virtude é uma disposição, caracterizada por um motivo específico; virtudes e vícios são semelhantes na medida em que, ao atuar a partir deles, agimos a partir de, e revelamos a, nós mesmos. A marca distintiva da virtude é que as ações feitas por motivações virtuosas são ações em que o elemento racional não foi dominado; ele prevalece. Na ação virtuosa, *eu* sou o criador do que é feito, mesmo que minha motivação derive de minha existência encarnada e emocional, e não por iniciativa de alguma lei moral kantiana. Assim, posso ser dominado pelo medo, mas não pela coragem; pela raiva, mas não pela justiça – e assim por diante. Somente o homem vicioso é repetidamente dominado por suas paixões; o homem virtuoso, ao contrário, exprime-se nelas e por elas, como exige a razão. A idéia aristotélica de virtude, acredito, é a idéia de uma disposição na qual a ação racional está em ascensão, e através da qual é cumprida. (Isso se assemelha a visão de Kant, de que minha estima por você se deve à liberdade “transcendental” revelada em sua razão prática.)

Se isso estiver certo (e vou elaborar melhor esse argumento Capítulo 11), então a estima é mais verdadeiramente focada no ser individual do que o gozo. Pois a estima procura o centro da atividade, que é ao mesmo tempo o locus de sua responsabilidade e o sinal da sua perspectiva. E a sua virtude não é algo externo ao seu próprio senso do que você é e do que você pretende. Pelo contrário, é sua própria essência, a origem de todas essas razões que você apresenta a si mesmo na determinação do valor de tal ou qual curso de ação, a conveniência desta ou daquela resposta. Assim, o meu interesse em sua virtude é um interesse no seu caráter no sentido mais

profundo e mais íntimo: é um interesse no que define você, tanto para você mesmo quanto para mim.

Podemos ver agora como resolver a dificuldade que encontramos anteriormente. A forma mais nobre de amizade está de fato interessada precisamente na individualidade insubstituível do outro – no eu, obediente à razão, definido por seu caráter duradouro, através do qual aprendizagem e responsabilidade afirmam os seus próprios princípios peculiares de desenvolvimento. O respeito instintivo que eu sinto em relação à virtude se expressa em minha afeição por você. Não há nenhum obstáculo no caminho dessa transformação, pois ambas as atitudes se concentram no que você *realmente é*. De fato, a estima concentra-se mais na sua autoidentidade do que o divertimento, e, portanto, dá origem a uma afeição mais profundamente pessoal do que jamais poderia surgir do gozo.

Claro, existem diferenças entre a mera estima e a amizade. Eu posso estimar alguém por quem não tenho sentimentos amistosos. A forma superior de amizade envolve uma concentração adicional no indivíduo – o desejo pelo bem-estar *dele*, juntamente com o desejo familiar e complexo por uma reciprocidade de motivos que já encontramos no desejo sexual. Não obstante, a estima tem um papel a desempenhar na fundação e transformação da intencionalidade da amizade, que tem como resultado deixar de ser um mero desejo de companhia por prazer. Estimamos o outro por causa de características que nós valorizamos, e nas quais ele é revelado como agente responsável. Nós confiamos a ele, por estimá-lo, uma confiança peculiar – a confiança que ele é, e será, *fiel a si mesmo*. Procuramos confiar nele, recebendo uma garantia adicional de continuidade na mudança. Em suma, ao representar diante de mim o espetáculo de um ser motivado por *si mesmo*, a pessoa estimável promete redenção da inferioridade da minha condição. Ele tem autoridade sobre mim, pois nele eu vejo a força e a convicção expressivas do triunfo da razão. Por isso eu instintivamente tendo a me identificar com ele, a me sentir ameaçado pelo que o ameaça, e consolado pelo que o consola. *Seu* raciocínio torna-se meu. Esta é o insight apreendido na crença de Aristóteles de que a amizade por virtude é de uma espécie diferente da amizade por prazer. O insight ressurgiu na teoria kantiana de que a estima confere ao seu objeto uma autoridade peculiar – a autoridade da razão; e está presente também na idéia de Sartre de que o amor procura a liberdade do outro e procura tornar-se um com essa liberdade.

(Todas essas idéias são formas de dissimular a ilusão fundamental do ser humano, que o que *você* é para *mim* é dado por sua “autoidentidade”).

Nenhuma amizade real é baseada puramente no gozo ou puramente na estima. Sempre há uma mistura de elementos, e a amizade superior seria incompleta se não se participasse do gozo que caracteriza a inferior. As duas formas de amizade definem correntes distintas, mas entrelaçadas de intencionalidade, e toda amizade real pode ser vista como uma mistura idiossincrática das duas. Pode-se ver prenunciada aqui a base moral de outra distinção – a distinção entre comédia e tragédia. O personagem cômico é exibido como o objeto natural da amizade por prazer, e o personagem trágico como o objeto natural da amizade por estima. O personagem cômico pode ser humilhado sem abolir nossa afeição por ele, mas ele não pode ser tragicamente descartado sem, ao mesmo tempo, superar nossa capacidade de encontrar lógica no drama. (Assim, a morte de Falstaff nos é mostrada apenas através dos solecismos morais da Senhora Quickly (*Henry V, II.iii*).) O sofrimento trágico de um personagem cômico é nojento; nossos sentimentos ficam indignados com a demanda de simpatizar com esse personagem em uma situação que ele não tem virtude para suportar. Nossa atenção é arrancada do significado dramático, e dirigida para o sofrimento em si: isso é a única coisa que nos interessa agora, e com uma força horrível. Lessing famosamente defendeu em *Laocoonte* que a poesia não é competente, diferente da pintura, para representar de forma estética o horror da dor humana.³¹³ Seja isso verdade ou não, é difícil conceber um retrato *dramático* de um personagem cômico sujeito a um sofrimento terrível que pudesse ter tanto sucesso quanto Rafael e Ticiano tiveram sucesso ao dar forma estética para o esfolamento de Marsias. E um personagem que se apropria de um sofrimento trágico que não pode realmente sentir – ou que sente apenas na forma egocêntrica do sentimentalista – pode parecer quase uma farsa, como Hjalmar Ekdal em *O Pato Selvagem*.

O personagem trágico, representado sempre como o objeto natural de uma amizade maior, é derrubado por uma “falha” trágica. Este defeito, que (como a luxúria de Falstaff) seria inconseqüente em um personagem cômico, é o eco de uma ansiedade que habita cada amizade séria. Sabemos que, ao dotar outro com a autoridade que deriva da nossa estima por ele, nós ultrapassamos o limite de qualquer justificação possível. Sabemos que – neste ou naquele particular – ele vai nos enganar profundamente; e, ao fazê-

lo, ele ameaça o que prometemos, através dessa amizade, nos tornar. A queda do herói trágico é uma espécie de expiação oferecida à amizade – um castigo exemplar mostrado para todos os que ameaçam as ilusões transcendentais de que a amizade se alimenta. Talvez seja isso o que Schopenhauer tinha em mente, ao argumentar que o herói trágico expia o pecado original – o pecado da própria existência.³¹⁴

A intencionalidade da amizade

Qual é o objetivo de amizade? Ou não tem nenhum objetivo? Tenho defendido que a amizade contém duas correntes de intencionalidade – a derivada do gozo e a derivada da estima. Nenhuma dessas atitudes tem uma finalidade transcendente, embora haja, talvez, um propósito “imaneente” envolvido no prazer. Na amizade, no entanto, há um objetivo – o de reciprocidade – que transforma essas atitudes em projetos duradouros. O objetivo é novamente imanente: ele não pode ser especificado sem fazer referência essencial ao objeto imediato de interesse, o próprio amigo. Mas ele dota a amizade com um caráter mais “proposital” do que podemos encontrar no gozo ou na estima. Eu posso sofrer da completa ilusão transcendental que descrevi como a consequência natural da estima, e conferir ao outro a tarefa de redimir a contingência de minha existência. E ainda assim eu posso não ser “amigo” dele. Assim, toda uma nação pode sentir que seu destino está inseparavelmente ligado a um redentor. As pessoas podem estar dispostas a morrer a seu comando; elas podem sofrer por sua morte, e amargura por sua traição. Mas isso não seria amizade. Torna-se amizade somente quando inserido no contexto da reciprocidade. Eu não desejo só tornar minhas as razões do meu amigo; eu quero que ele faça o mesmo com as minhas razões.

Este desejo por reciprocidade é familiar à análise que dei do desejo. Mas deve ser distinguido de outro elemento, um elemento que distingue a amizade superior da inferior. Ambas as formas de amizade envolvem prazer na companhia do outro, juntamente com um desejo pelo prazer recíproco. Mas só a amizade mais elevada inclui o desejo do bem-estar do outro, juntamente com o desejo de que este desejo seja retribuído. Eu posso ser em grande parte indiferente ao destino do meu “bom companheiro”. Mas eu não posso ser indiferente ao destino do meu “verdadeiro amigo”. Embora

eu possa sentir falta do meu companheiro, e ansiar pelo seu retorno, isso não é necessariamente a expressão de um estado de espírito que informa minhas relações com ele enquanto está ao meu lado. Eu não necessariamente mostro consideração por ele, ou o incluo no meu raciocínio prático como incluo o meu verdadeiro amigo. É por esta razão que as pessoas às vezes se recusam a aceitar o tipo inferior de amizade como um exemplo “verdadeiro”. A espécie superior de amizade, pensa-se, inevitavelmente transforma a vida e o caráter do homem que a sente, forçando-o a considerar a existência e bem-estar do outro. É necessariamente altruísta, da mesma forma que a amizade de Montaigne por Boétie:

Nossas mentes estiveram tão intrinsecamente unidas, consideram-se uma a outra com uma afeição tão fervorosa, e com tal afeição descoberta e certa, mesmo para as profundezas do coração e entranhas de ambos, que não só o conheço tão bem como a mim mesmo, que preferiria (verdadeiramente) confiar nele sobre qualquer assunto meu, do que em mim mesmo. Que nenhum homem compare qualquer das amizades comuns a esta.³¹⁵

Amor e amizade

Mas isso nos leva ao amor. Pois não é essa a descrição correta da afeição de Montaigne para Boétie? Montaigne mesmo afirma que só pode haver *um* verdadeiro amigo, apoiando a sua afirmação com argumentos que podem igualmente ser aplicados na defesa da monogamia sexual. A implicação disso, e de muitas descrições semelhantes, é que o amor é o ponto limitante da amizade – o ponto em que a maior união de interesses é alcançada.

Contra isso, devem-se colocar os autores que discerniram no amor um princípio que conflita com a amizade. La Rochefoucauld, por exemplo, afirma que o amor (pelo qual ele significa o amor erótico) muitas vezes parece mais próximo do ódio do que da amizade. Isso é uma característica especial do amor erótico, ou é característico de todo o amor? Ou La Rochefoucauld está exagerando?

Nenhuma explicação filosófica das muitas coisas que foram chamadas de amor pode ter esperança de alcançar o tipo de ordem que toda a filosofia deve buscar. Nem o uso comum, nem o artifício literário poupados do paradoxo de descrever as paixões humanas, e nenhuma teoria jamais poderia ser produzida sem ser imediatamente objetada com fundamento nesta ou

naquela experiência real ou imaginária. No que se segue, portanto, vou postular uma norma que chamarei de “amor” basicamente porque justifica a dificuldade sofrida em nome do amor, mas que de modo algum corresponde a tudo o que todo escritor quis dizer, ou gostaria de ter dito, ao utilizar essa descrição.

Considere-se, em primeiro lugar, o amor descrito por Montaigne: o amor entre amigos, que buscam a companhia do outro não por causa do *erōs*, mas por si só. A amizade por estima se torna amor tão logo a reciprocidade se torna comunhão: isto é, tão logo toda distinção entre os meus e os seus interesses é superada. Seus desejos são, então, razões para mim, exatamente da mesma maneira, e na mesma medida, que os meus desejos são razões para mim. Se eu me oponho aos seus desejos, é da maneira que eu me oponho aos meus próprios, por um senso do que é bom ou certo em longo prazo. O simples fato de que você quer algo entra no fórum do meu raciocínio prático com todo o caráter imperativo de um desejo que já é meu. Se eu não posso dissuadi-lo, devo aceitar o seu desejo, e decretar no meu coração “que isso seja feito”. Pois dissociar-me é retirar meu amor: assim, tal amor é *alimentado* pela estima, que me leva a ter confiança de que o que você quer, eu também vou querer.

Contraste o colapso trágico do amor, como entre Macbeth e Lady Macbeth, quando a consciência cada vez mais recusa sua sanção. Existem graus nisso, é claro. Eu posso me dissociar de alguns de seus desejos, e até certo ponto. Mas só é assim porque há graus de amor. A tendência do amor é para a identidade de interesses descrita por Montaigne. Minha demanda por sua virtude é a demanda de que, na identificação com você, eu não entre em conflito comigo mesmo. Você deve ser o que eu endorso.

Assim, aquele que ama visa bem do outro, apenas na maneira em que ele visa o seu próprio bem. Esta idéia do bem de uma pessoa não pode ser descrita simplesmente. Talvez voltemos novamente à teoria de tripartite de Aristóteles da razão prática, e façamos uma divisão preliminar entre os bens: entre o útil, o agradável e o virtuoso (o que é bom em si). Eu quero tudo isso para mim, e também para o meu amigo; mas na medida em que entram em conflito com minhas ambições para mim mesmo, também entram em conflito, em meu raciocínio, com meu amigo. Assim como, no meu caso, o meu sentimento do que eu deveria ser e fazer é constantemente equilibrado contra os meus desejos e interesses, e tende, em longo prazo, para

uma vida de compromissos incômodos com os requisitos vacilantes de utilidade e prazer, assim também, no caso do meu amor por você, minha concepção de bem para você é o resultado de um compromisso oscilante entre reivindicações concorrentes.

Este objetivo do amor – que é uma continuação e conclusão do objetivo da amizade – não é um projeto extinguível, para ser cumprido e deixado de lado. Pelo contrário, é parte do que eu sou. Já não posso contemplar sua cessação mais do que eu posso contemplar a cessação do meu próprio raciocínio prático, com base na presente apreensão dos meus interesses e valores. Enquanto eu amar, não posso ter planos para a extinção do propósito do amor; ter tais planos é ter deixado de amar. Por isso, a morte de alguém amado *exige* pesar. Não é apenas que o nos acontece em tal ocasião, como quando ficamos alegres depois de beber uma garrafa de vinho; é, sim, que devemos sentir pesar. O pesar é uma espécie de morte em si: é a resposta a uma calamidade percebida, em que a base de sua ação lhe é de repente despojada, e só se pode ansiar impotente pelo seu retorno. A amizade, ao contrário do caso especial de amizade que é o amor, só pode exigir que eu fique triste com a morte do meu amigo. O pesar é mais do que tristeza. É um estado de deficiência, em que ambos, pensamento e intenção, são prejudicados fatalmente.

É evidente, a partir da análise acima, que o amor não pode prescindir de informações. O amante é implacavelmente curioso para saber das tristezas, alegrias e desejos de sua amada, que lhe dizem respeito como se fossem seus. Por isso, o amor procura companheirismo – o “estar com” o outro, em que o que ele pensa, sente e deseja “não precisam ser ditos” – uma vez que podem ser percebidos imediatamente em seu rosto e gestos. Se estou separado de alguém que amo, estou impaciente para me reunir com ele, para que a minha fome epistêmica possa ser saciada. Essa fome não é apenas pelo conhecimento proposicional: é também pela proximidade imaginativa e imediata com a mentalidade do outro, que vem de olhar para o seu rosto e ouvir a sua voz. Assim, todo amor compartilha, de certa forma, essa ênfase na encarnação do outro que domina o amor que brota do desejo.

O amor erótico

Tenho argumentado que a amizade por estima pode *se tornar* amor: ao fazê-lo, adquire as características distintivas do amor: o desejo de “estar com” o outro, sendo confortado por sua presença corporal, e a “comunhão de interesses” que corrói a distinção entre os *meus* interesses e os *seus*. O amor envolve uma transição (como diria Martin Buber)³¹⁶ do eu e ele para o eu e tu. Duas consequências se seguem. Em primeiro lugar, apesar de a amizade se desenvolver naturalmente em amor, ela não faz isso *inevitavelmente*: portanto, pode haver amizade sem amor. Em segundo lugar, o amor pode surgir de alguma outra forma. Portanto, devemos levar a sério a possibilidade de que possa haver amor sem amizade. O amor cresce não só de amizade, mas também de companheirismo. Casamentos arranjados não tem menos amor do que casamentos por paixão – na verdade, fundados em uma aceitação do destino, eles são menos freqüentemente dilacerados pelo sonho de uma liberdade irreal. A comunhão que une marido e mulher em tal casamento pode unir companheiros em perigo, colegas de trabalho em uma empresa comum, e mil outros que foram aproximados por circunstâncias além de seu controle imediato. Não havia necessidade de Durkheim mostrar que a “solidariedade” é tão multifacetada como a comunhão humana, que pode existir sem um propósito comum, ou que nunca é mais forte do que quando *não tem* nenhum propósito além de si mesma.

Mas o amor que responde ao destino cresce, em certo sentido, a partir do nada. Nenhuma qualidade, nenhuma realização, nenhuma virtude no objeto precisa inspirar os primeiros movimentos de consideração. É suficiente que ele esteja lá, outro corpo humano morno, preso ao meu lado numa situação que é nossa. Qual a necessidade de haver, neste caso, amizade ou estima? E o que é amor erótico, se não apenas uma resposta a um destino infligido – o destino do desejo?

Esta peculiaridade na gênese do amor levou alguns autores a negar que o amor tenha a estrutura da amizade – e, em particular, a negar que ele envolve razões. McTaggart defende que essa emoção brota de um sentimento de união puro e imediato com outro eu. Por isso, embora o amor possa surgir *por causa* de certas qualidades do amado, nunca é mantido *por causa* dessas qualidades. O amor pode sobreviver às qualidades que primeiro o inspiraram, e não se funda na crença na persistência delas, como o medo se funda em uma crença na persistência do perigo. Assim, o amor é “mais independente do que qualquer outra emoção das qualidades da

substância pela qual é sentido”,³¹⁷ e é isso que explica por que “uma causa trivial pode determinar a direção do amor intenso. Pode ser determinado pelo nascimento na mesma família, ou pela infância na mesma casa. Pode ser determinado pela beleza física, ou pelo desejo puramente sexual. E, no entanto, isso pode ser tudo que o amor pode ser”.³¹⁸

A teoria de McTaggart tem um motivo metafísico, que é mostrar o amor como uma abordagem à “individualidade pura” de outra “substância”. Como vimos, um estado de espírito pode ter tal “intencionalidade individualizante”, e ainda assim envolver razões – como no interesse estético. McTaggart parece negar isso, mas apenas porque seu argumento se concentra na *causa* do amor e ignora sua estrutura intencional. É verdade, em certo sentido, como observa McTaggart, que o amor pode proporcionar a sua própria justificação. Mas isso é precisamente porque o amor é faminto de razões, procurando sempre para uma justificativa em seu objeto, e pisando sempre em areias movediças.

Considere o amor com que o erótico está mais vitalmente conectado: o amor por uma criança e, em particular, pelo seu próprio filho. Neste caso, é evidente que normalmente o amor precede a amizade. É este corpo – frágil, dependente e imaturo, em que uma alma cresce visivelmente – que desperta minha emoção. Eu quero estar com ele, apreciá-lo, e todos os seus interesses são os meus interesses. Meu filho me obriga a amar, muito antes de despertar minha amizade ou minha estima. No momento em que tais emoções interpessoais são possíveis, já estou preso pelo amor. Não que eu amasse apenas o seu corpo. Desde o início, meu amor estava condicionado à idéia de uma vida distinta, e distintamente pessoal, expressa por esse corpo e crescendo com ele. Eu ameí a *encarnação* do meu filho, mas não seu corpo. E ainda assim esta encarnação proporciona também o fundamento do meu amor. Eu amo o sorriso do meu filho, seus olhos, seu rosto; eu amo a sua energia e caráter; eu tenho orgulho dele, e não consigo acreditar quando alguém além de mim fala com franqueza de suas imperfeições.

É um fato bruto que tal amor nos prenda mais intensamente (mesmo se não mais profundamente) do que o amor que nasce da amizade. Tais fatos “brutos” são fatos sobre a nossa condição bruta: eles nos lembram de que somos animais, regidos pelas exigências implacáveis da carne.

O amor erótico, como o amor pelas crianças, é compelido pela encarnação de seu objeto. Podemos reter, como Chaucer nos diz, a nossa “livre escolha”, mesmo no encontro com o objeto de desejo. Pode até ser que, em algum sentido, a nossa capacidade de sofrer precisamente *essa* compulsão é – como era para Dante e Boccaccio – a mais alta expressão da nossa liberdade original. Mas também é verdade que estamos sujeitos ao amor erótico, e que a nossa liberdade sofre o impacto de uma necessidade externa. O amor erótico não é experimentado como uma decisão, mas como um destino. A esperança do moralista tradicional tem sido resgatar a liberdade humana dessa situação – para restaurá-la a si mesma, mostrando-nos como transformar o amor erótico em uma expressão da virtude. Este é o motivo por trás da defesa de Kierkegaard do casamento:

[o primeiro amor] é a união de liberdade e necessidade. O indivíduo sente-se atraído pelo outro indivíduo por um poder irresistível, mas é precisamente nisto que fica consciente de sua liberdade.³¹⁹

Por meio de seu elogio do casamento (que é na verdade muito mais tedioso do que o elogio da paixão sensual que o precede, e que tem o objetivo de combater),³²⁰ Kierkegaard defendeu a teoria encapsulada na grande invocação do voto de amor de Chaucer. A liberdade ainda pode ser mantida, tais pensadores afirmam, contanto que a expressão do amor seja retida até que possa ser liberada em um compromisso de toda uma vida.

É bom lembrar as razões de Platão para suspeitar do *erōs*. O desejo, em virtude de sua fixação pelo corpo do outro, parece limitar-se ao que é finito, temporal e sensorial – à “encarnação individual”. O desejo, assim, desafia a natureza essencial da razão, que é a ligação apenas ao que é universal, infinito e alheio ao espaço e ao tempo. O destino do homem é transcender o erótico, descartando neste ato de transcendência o elemento de desejo. No entanto, amar é amar um indivíduo. É só na sua encarnação que o indivíduo é revelado, e só em sua encarnação que ele pode ser conhecido individualmente. Para o amor ser um ato de livre escolha, teria primeiro que ser resgatado desse apego ao que é imediato e concreto. O amor só poderia obedecer à razão se tivesse a estrutura da estima, e só teria a estrutura da estima se viesse da estima. O amor erótico, que incide sobre a encarnação do outro, não é, portanto, uma resposta racional, mesmo que seja uma resposta que só os seres racionais podem experimentar.

No entanto, o amor erótico, como qualquer outro amor, envolve razões. É verdade que no amor erótico posso me alegrar com suas falhas, que podem ser, para mim, o precioso sinal de sua dependência, o emblema de uma vida ao meu lado. No entanto, temos de ter cuidado em como entendemos esses sentimentos. Em um de seus finos protestos contra a normalidade humana, Nietzsche nos exorta a desprezar os nossos amigos para, assim, melhor amá-los.³²¹ O verdadeiro significado de tal exortação é abolir a amizade por estima e substituí-la pelo *erōs*. Pois, laços de parentesco à parte, só o amor erótico pode sobreviver à consciência da depravação do outro sem cair naquela amizade mais fraca, mais vacilante, a partir da qual nada sério pode ser construído. Ao mesmo tempo, esta não é a forma mais feliz de amor erótico. Na medida em que é querido, o é por uma abundância de desejo. Assim, quando os anti-heróis de Genet exaltam os vícios de seus amantes, o efeito é de uma sensualidade suprema, fora do alcance da emoção humana normal. Curiosamente, no entanto, sua sensualidade é representada como uma espécie de virtude moral, que, através de uma admiração invertida pelo que os outros desprezam, torna-se um ato de desafio contra a norma moral:

[Culafroy] amava Alberto por sua covardia. Diante desse vício monstruoso, os outros eram pálidos e inofensivos, e poderiam ser contrabalançados por qualquer outra virtude, inclusive pela mais bela. (...) Abolir este vício – por exemplo, pela sua negação pura e simples – era impensável, mas destruir seu efeito humilhante seria fácil amando Alberto por sua covardia. Sua degradação era certa se ela não embelezasse Alberto; mas ela o poetizava. Talvez por causa dela, Culafroy se reaproximara dele. A coragem de Alberto não o surpreendeu, nem deixou indiferente, mas em vez disso ele descobria outro Alberto, mais homem que deus. Descobria a carne. [Nossa Senhora das Flores].

Podemos ver nesta passagem uma peculiar inversão da mitologia do “amor apaixonado”, em que tudo é negado, salvo o que “supera” o objeto do desejo: a qualidade de Alberto enquanto carne. Isso reflete o desejo de Genet de construir um “amor totalmente invertido”: o amor em que todos os valores da comunidade, e em especial aqueles que negam a validade da paixão homossexual, são sistematicamente negados. No entanto, nessa negação mesma há uma reafirmação do valor. É verdade que o amor de Genet parece focado no vício, mas assim é a sua estima. Seu amor, como sua estima, é um exercício do que Sartre chama de “la morale du Mal.”³²² uma tentativa de reconstruir, através dessa paixão essencialmente erótica

que a sociedade nega, o inverso de um amor normal. O amor invertido de Culafroy é de fato moralizado em uma espécie de estima invertida.

Tensões no amor

O amor erótico parece, portanto, desafiar as exigências da razão unicamente para influenciar a razão para seu próprio ponto de vista. (É por isso que McTaggart diz que o amor é “a sua própria justificação”.) O amor “moralisa” seu objeto para que esteja em conformidade com um ideal. Quando o objeto não pode ser moralizado de acordo com o antigo ideal, o amor favorece um novo ideal – até mesmo um invertido – a fim de que seu objeto pode pareça digno de sua atenção. O amor traz a estima em sua órbita, muitas vezes fazendo com que ela passe por caminhos desconhecidos.

No amor à primeira vista, portanto, o outro é visto como uma “presença moral total”. O desejo é experimentado como uma exigência moral, e também como um direito moral, que parecem preceder, na imaginação, o primeiro encontro. A experiência é apreendida nas palavras de Florizel para Perdita, no *Conto do Inverno* (IV. III):

O que fazes
Melhoras a cada vez. Quando falais (querida),
Gostaria que o fizésseis sempre: Quando cantais,
Gostaria que comprásseis e vendésseis assim; ao dardes esmolas, Ao rezardes, ao dirigirdes
vossos negócios,
Que estivésseis sempre a cantar. Quando dançais, gostaria que fosses
Uma onda no Mar, para que não fizésseis
Nada além disso: sempre em movimento, sempre a mesma;
Sem qualquer outra Função. Cada um de vossas ações,
(Tão singular, em cada particular)
Coroa o que fazes, como nos feitos presentes,
Tornando-as todas Rainhas.³²³

O poeta exprime a sensação do ser amado suspensa diante de mim, inefavelmente lá, no feixe do meu desejo. Ela está serena – “sempre em movimento, sempre a mesma” – e ainda assim absorta em suas ações. E neste momento toda sua natureza e seu caráter estão concentrados – na compra e venda, na doação de esmolas, na ordenação dos seus assuntos, e também na dança e no canto. A linguagem aqui é a linguagem do desejo, que acaricia seu objeto com uma ternura palpitante:

Quando dançais, gostaria que fosses

Uma onda no Mar, para que não fizésseis
Nada além disso: sempre em movimento, sempre a mesma.

Ao mesmo tempo, o pensamento encapsula o mistério da encarnação de Perdita – “tão singular, em cada particular” – e a insinuação de uma vida moral que é inteiramente dela. É difícil encontrar uma melhor representação do caminho em que o amor, quando expresso no desejo, concentra-se sobre na presença corporal do outro.

É o desejo, e não o amor, o que dá esta sensação *imediata* da necessidade do outro para mim. Mas o desejo transforma toda a percepção do objeto – o coração, assim como o olho, é obrigado a obedecer. (Assim, Guinevere, quando se levanta para sair, leva consigo “os olhos e o coração” de Lancelot: Chrétien de Troyes, *Lancelot*, II. 3987-9). A experiência do “amor à primeira vista” não é nada mais nem menos do que a experiência de um desejo intenso, que obriga através da personificação física do outro. Ele se torna amor imediatamente, mas apenas porque é assim interpretado. O sujeito, vivamente consciente da natureza pessoal do objeto, é levado a pensar sempre pela perspectiva do que é prefigurado nas formas diante dele – como Perdita é prefigurada a Florizel. Segue-se a “idealização” do objeto do desejo. O amante lança suas ambições em forma moral; pois só isso justifica essa sensação de que ele *precisa* estar unido com a pessoa à sua frente. A atratividade física do outro é vista como uma expressão da sua virtude – seu “coração consciente”, que “brilha em seu rosto”, nas palavras de Byron (*Don Juan*, CVI) – e o amante começa a moralizar o seu desejo. O desejo torna-se, para ele, uma maneira de apreciar o mérito real e imaginário de sua companheira. Assim é concebido o estratagema secreto da valorização do outro, de modo a melhor desejá-lo. O amante pode até mesmo (no caso extremo) se enganar pensando como Platão, que o desejo não é o significado dessa experiência em absoluto, que visa, pelo contrário, a alguma coisa infinitamente superior. Tal pensamento também pode ser útil, ao conceder uma permissão secreta ao desejo.

Oh Platão! Platão! Você abriu a estrada,
Com suas confusas invenções, a mais
Condutas imorais pela oscilação fantasiada
Que seu sistema dissimula sobre o descontrole
Dos corações humanos, do que toda a longa série de
Poetas e romancistas: – Você é um chato,
Um charlatão, um barrete – e foi,

Na melhor das hipóteses, apenas um intermediário. ³²⁴

[Don Juan, CXVI]

Stendhal – em uma imagem enganosa – descreve essa moralização do desejo como uma “cristalização:” a pessoa só tem que pensar em uma virtude a fim de vê-la instantaneamente no rosto e na conduta do outro.³²⁵ (Como se alguém mergulhasse a imagem do amado em um líquido super-saturado, e a retirasse com uma centelha brilhante a envolvesse completamente.) O processo pode ser mais apropriadamente descrito como um tipo de *interpretação*. Assim como você vê sentido na obra de arte que você ama, da mesma forma você vê sentido nos seus gestos de amados. Aquilo que concentra sua atenção no corpo do outro também o perturba com a sensação de que esta experiência *deve* ter um significado, que *deve* ser moralmente significativa. O desejo obriga você a encontrar valor em seu objeto, e, assim, “a vê-lo como” a encarnação da virtude.

Como o exemplo de Genet mostrou, o processo de interpretação ocorre de duas maneiras. Um crítico, ao atribuir significado a uma obra de arte, vê a experiência estética como qualificada por seu significado. Ele também vê o significado como qualificado pela experiência. Nenhum significado é criticamente significativo, a menos que possa entrar na experiência estética.³²⁶ Por isso, o conteúdo moral de uma obra de arte é sempre descrito, pela crítica persuasiva, em termos adaptados à sua representação estética – é um conteúdo que só pode ser plenamente apreciado ato de atenção estética. Da mesma forma, o amante experimenta as virtudes de sua amada como se cobertas pelas vestes do desejo. Elas vestem, em sua mente, uma forma corpórea, como se ele pudesse beijá-las e abraçá-las. Assim, Cleópatra evoca, em sua homenagem às virtudes de Antônio, a beleza de seu corpo e a presença sexual que foi a ocasião de seu desejo (*Antônio e Cleópatra*, V.ii):

Suas pernas abarcam o Oceano, com suas mão o ergue
Adorno do mundo: sua voz digna
Com a harmonia das esferas, aos amigos falava:
Mas querendo amedrontar e agitar o Orbe,
Ele era um trovão atordoante. Por sua generosidade,
Não houve mais inverno. Era sempre *Outono*,
Que crescia a cada colheita: Em seus êxtases,
Como os golfinhos, mantinha o dorso
Sobre o elemento em que vivia.³²⁷

(O primeiro fólio tem “Antônio” no lugar de “Outono” – o que é, de certa forma, mais expressivo, mesmo que um pouco absurdo).

Assim, tal como o desejo é moralizado em amor, o amor é desmoralizado, por assim dizer, em desejo. Isto explica as principais características do amor cortês. A queixa do amante cortês para sua amada envolve sempre uma homenagem estendida à sua virtude, e a declaração de uma lealdade que irá justificar o amor dela. O poeta convida a amada primeiro a amá-lo. Mas ele, então – na sua linguagem e no movimento de seus versos – implora por seu desejo, como uma sequência a, e uma expressão de, um amor que ela não pode recusar. Assim, o amante chega ao ponto em que a amada declina, aquele, santificando o seu desejo ligando-o à virtude, esta, humanizando sua virtude revestindo-a de desejo. *Frauendienst* é principalmente uma estratégia cooperativa, para gerar o maior desejo e, em seguida, para preencher esse desejo com a maior virtude, gerando assim o maior amor. É o desejo do poeta que inicia o processo, e o desejo tem suas origens na compulsão que o supera com a visão da forma do outro. Mas esta forma é compreendida pelo poeta em termos de suas possibilidades espirituais. Louvando a amada, ele exige dela a ordem moral que transformará essas possibilidades em realidade, justificando seu amor. Ele, então, de posse da virtude dela, justifica, e assim permite, o seu desejo. Como Cavalcanti, em sua famosa *canzone*, “*Donna mi priegha*”:

Ele foi criado
e tem sensato
nome
Da alma, o costume
Do coração, a vontade
Vem da forma vista que se entende
Que se torna
Possível no intelecto.³²⁸

“Ele (o amor) é criado, e tem um nome sensorial, extrai seu traje da alma e sua vontade do coração; vem de uma forma vista, entendida de forma a incluir o espírito latente (*intelletto possibile*)”. Os termos são escolásticos, e não é fácil de entender os alcances superiores do pensamento de Cavalcanti. Mas é claramente uma tentativa neoplatônica para “decompor” o nó do amor erótico, e dar uma descrição metafísica da interpenetração entre amor e desejo. A experiência nuclear é o corpo visto, e visto como uma encarnação: a revelação do “espírito latente”.

Desejo não implica amor; mas fornece um motivo para amar e este fato é crucial para a compreensão da intencionalidade do desejo. O “apaixonar-se” não deve ser visto como uma transição da ausência de amor para a presença do amor, mas sim como a aquisição súbita deste motivo. Sua autoestima exige que você ame, de modo que, ao ser superado pelo outro, você pode acreditar ter preservado sua liberdade interior. Nesse caso (e de acordo com Robert Solomon),³²⁹ o amor tem o caráter de uma decisão. Ao chamar a nossa paixão de amor, comprometemo-nos com o que faz disso amor (e, portanto, “amor” é uma “palavra política”, de acordo com Solomon).³³⁰ As metáforas com que embelezamos nossa paixão também a transforma: elas se esforçam para ser literais, de modo que você se torne minha vida, meu coração, minha felicidade, em virtude do fato de eu descrevê-lo assim.

Falar de “decisão” aqui, no entanto, também é uma metáfora: uma tentativa de apreender em palavras algo que está além de nosso horizonte intelectual. Somos “atraídos” para o amor pela misteriosa transparência de um corpo humano, e se idealizar-mos a pessoa que está lá encarnada, é porque nós idealizamos a nós mesmos. Tudo o que tem para nós a marca do destino é moralizado numa expressão do espírito. Aos nossos olhos, como aos olhos dos nossos amantes, nós somos *self-made men*.³³¹ A presença corporal daquele a quem desejamos se reveste de significados espirituais para nós, de modo que seu fascínio – que, na verdade, é irresistível – vai parecer o fascínio da virtude. O corpo desejável do outro parece, mais do que um ataque à nossa liberdade, o apelo da virtude para a nossa estima. Falamos de lábios “macios”, expressões “ternas”, olhos “inocentes”, uma boca “apaixonada” e assim por diante; e enquanto algumas dessas descrições prenunciam as delícias de fazer amor, outras trazem a marca do amor. Encontramo-nos, no início do desejo, já vendo o corpo do outro em termos que sugerem a possibilidade de uma união plenamente justificada. E isso é o que faz o nosso amor parecer uma decisão.

Amor e indolência

O amor, em todas as suas formas, envolve um desejo pelo bem do outro. Mas eu também estou implicado nesse bem; identifico-me com ele, e ajo para garanti-lo, como se também fosse o meu. Implícito neste motivo está o desejo primordial de estar com você, aproveitando sua companhia, reconhecido por você como parte do seu bem, como você é reconhecido por mim como parte do meu. Por isso, meu projeto é intrinsecamente autolimitante. Meu desejo pelo seu bem é limitado pelo meu desejo de estar com você, e por ser visto por você como objeto de um amor igual. Esta é a variante dupla, por assim dizer, de uma autolimitação que existe dentro de meus próprios projetos egoístas. Todos esses projetos são limitados pelo que La Rochefoucauld chamou de “*la paresse*” – pelo desejo de não ser perturbado e de estar à vontade comigo mesmo, possuindo e possuído por mim mesmo, de acordo com as condições conhecidas e existentes. O amor só é inteligível pela suposição de que ele também tem um estado de “descanso”: um “estar com” indisputado, em que eu sei que você sabe que eu sei que você sabe que nenhum de nós espera do outro mais do que ele pode dar de bom grado.

O amor é, portanto, essencialmente “interessado”, e mais do que nunca quando é desinteressado. Se surgir um conflito entre o seu bem e o nosso companheirismo, eu posso sacrificar o segundo em prol do primeiro apenas renunciando ao ponto de repouso que dá sentido à nossa união. Na autodefesa – que neste caso significa a defesa da nossa autoconstrução compartilhada posso destruir o seu bem. Eu posso lutar contra sua carreira, suas amizades, sua atividade – tudo, enfim, que lhe dá a chance de viver feliz sem mim. (Isto é o que Blake quer dizer com o amor “alegra-se quando é o outro prejudicado”.³³²)

Assim, como já vimos, eu posso me alegrar com suas falhas, uma vez que podem ser o sinal de sua dependência. Ao mesmo tempo, estas falhas devem ser toleráveis para mim. Eu posso ficar satisfeito que outros as achem desconcertantes; mas mesmo no amor erótico eu devo ser capaz de considerá-las não como grandes falhas morais, mas como pontos fracos, e como qualidades que valorizem você para mim. Pois eu preciso ser capaz de aceitar suas fraquezas como parte do meu raciocínio prático. Eu posso dar subsídios para a sua preguiça, seu egoísmo, sua falta de refinamentos essenciais. Pois estas falhas não o colocam fora do raciocínio com que

conduzo minha vida. Mas posso dar subsídios para a sua covardia, sua maldade, seu caráter, digamos, sendo um assassino ou estuprador?

A resposta é certamente “não”. Mas é um “não” qualificado. Se eu não posso perdoar o seu vício, então ele deve inevitavelmente corroer meu amor por você, uma vez que apresenta cálculos que não podem entrar no meu raciocínio como entram no seu. (Aquele que ama livremente e felizmente um criminoso é sempre capaz de ser ele mesmo um cúmplice no crime.) Se isso não parece ser assim, é por causa da tensão que está contida dentro do projeto do amor. Meu desejo de estar com você pode ter se formado hábitos e vínculos que são muito resistentes para ser facilmente quebrados. No caso do amor erótico e filial, a relação sempre tem esse caráter inevitável. Em tais casos, o conflito entre amor e estima – ou melhor, entre a necessidade de estar com você e a necessidade de “incorporar” os seus projetos – pode ser grave, e não pode ser resolvido sem dor. O amor erótico, como o amor maternal, pode gerar um conflito interno feroz. E aqui também, onde o amor batalha com a estima, o amor pode predominar.

As mesmas considerações explicam o fenómeno do “ódio amoroso”. Este não é um fenómeno mais surpreendente do que o ódio de si mesmo: o conflito que resulta quando a minha natureza é recalcitrante aos meus propósitos. No amor – e especialmente no amor de um tipo erótico ou filial – existe um núcleo de apego que se assemelha a meu apego a mim mesmo: algo dado, inquestionável, enraizado na minha “condição empírica” como animal moribundo. Minha devoção a você se alimenta de uma idéia de ajuda mútua. Mas meu apego permanece, mesmo quando ele entra em conflito com a sua desobediência à minha idéia para seu bem. Eu, então, me rebelo contra a compulsão intolerável desta ligação; mas ela prevalece, e, sendo forçado a viver em intimidade com ela, eu inevitavelmente começo a odiá-la e desejar sua destruição. Assim, acontece com frequência que o amor erótico, que começa na idealização do amado, torna-se uma decepção sistemática. Por causa do apego contra o qual luta em vão, esta decepção parece mais ódio do que amizade.

O curso do amor

No Capítulo 4, afirmei que a intencionalidade do desejo sexual, como a intencionalidade de qualquer outra atitude social, envolve várias fases

distintas de desenvolvimento, ou “momentos”, para usar o termo hegeliano. O objetivo inicial – união sexual – deve ser definido em função do “o curso do desejo”. O projeto posterior que emerge deste objetivo – a intimidade sexual – é um dos quais dei uma descrição implícita. Mas eu disse pouco sobre a realização do desejo: sobre a condição que responde ao desejo, como a vingança e a raiva respondem ao arrependimento. Eu sugeri, no entanto, que este “momento” da intencionalidade deveria ser descrito em termos normativos. Ao delinear a realização de um estado de espírito, recomenda-se um projeto de longo prazo que vai resolver as tensões e satisfazer os desejos e necessidades auxiliares surgidos na expressão da estrutura intencional básica. É evidente que eu já comecei a identificar esse projeto como amor erótico. O amor erótico fornece ao amante a justificação de seu desejo e, se for retribuído, a paz interior que recompensa a dificuldade do desejo. O amor erótico é, no entanto, como o desejo, no ponto em que o seu objetivo deve ser descrito em função do seu “curso”.

Pode-se descrever o curso do amor como uma espécie de “autoconstrução mútua”, algo parecido com a maneira do curso do desejo ser uma “excitação mútua”. Eu quero que você seja digno do meu amor, por trás da qual está o desejo mentiras, sempre me forçando. E eu também quero ser amável, de modo que você retribua o meu carinho. Começamos, então, a jogar um jogo cooperativo de autoconstrução. Eu o identifico como algo totalmente livre, totalmente responsável, cujos estados, incluindo o seu desejo, expressam a “autoidentidade” imaculada que é sua. E eu procuro adquirir a seus olhos a mesma integridade que eu atribuo a você. Em virtude desta empresa mitopoética, nosso foco um no outro ganha um tipo especial de coerência. Tudo o que você faz, faz para os meus olhos, buscando adquirir pela reflexão a unidade, virtude e integridade que você atribui inelutavelmente a mim. Assim, na metáfora comum, nos tornamos “envolvidos”. Eu construo a mim mesmo sobre uma concepção da sua perspectiva, e sua continuidade transcendental, da qual tudo o que é espírito em você flui. Eu não posso perder você de vista; eu preciso da experiência renovada de sua encarnação. Essa percepção é o alimento de um mito necessário, e qualquer coisa que o ameace ameaça minha existência. (Daí as palavras de Milton, discutidas anteriormente, “pois os sorrisos da Razão fluem, e são do amor alimento”).³³³

Tais considerações ajudam a explicar a particular impotência de quem sofre de amor erótico. Tudo o que ele é e quer tem depende da cooperação do outro. Com essa cooperação, ele tem tudo; sem ela, nada. Amor não correspondido é, portanto, desesperado, e amor interrompido pela morte é trágico. Esses fatos refletem uma característica do amor humano que poderia ser chamada de “nupcialidade”.³³⁴ O amor humano envolve uma tendência inevitável de procurar e estar com o outro, de envolver o destino do outro completamente e inseparavelmente com o dele. O amor não busca uma promessa de afeto, mas um *voto* de lealdade. Os votos são mais do que promessas: eles envolvem a rendição completa do seu futuro ao presente projeto, uma declaração solene de que o que se é agora, ser-se-á sempre, não importando quaisquer circunstâncias imprevisíveis. Esta é a substância do voto de Ferdinando para Miranda:

Como espero
Por dias tranquilos, bela prole, e vida longa,
Com tal amor como agora, as cavernas sombrias,
O lugar mais oportuno, a sugestão mais forte
Nossos piores gênios podem, jamais dissolver
A minha honra em luxúria.³³⁵
[A Tempestade, IV. I]

Nem sempre os amantes embarcam em sua própria mitografia, nem necessariamente imaginam que seus votos impetuosos devem ser interpretados literalmente. Muitas vezes, mesmo no mais poderoso fluxo de amor, um homem se distancia de suas próprias ilusões, reconhecendo a impossibilidade intrincada do mito mandatório a que está sujeito. Mas ao fazer isso, ele só confirma o compromisso que está no cerne do amor, enquanto lamenta o fato de que permanecerá insatisfeito. W. H. Auden apreendeu a experiência em linhas que merecem citação, uma vez que, enquanto parecem negar o que eu disse nesta seção, na verdade confirmam isso elaboradamente, pondo a nu as reconhecidas impossibilidades a que o próprio amor nos impele:

Deite sua cabeça sonolenta, meu amor,
Humana no meu braço sem fê;
Tempo e as febres queimam
A beleza individual de
Crianças pensativas, e a sepultura
Prova a efêmera criança:

Mas em meus braços até o raiar do dia
Deixe a criatura vivente deitar,
Mortal, culpada, mas para mim
Inteiramente belo.
Alma e corpo não têm limites:
Para os amantes quando se deitam sobre
Sua tolerante inclinação encantada
Em seu desmaio comum,
Grave é a visão que Venus envia
De simpatia sobrenatural,
Amor e esperança universal;
Enquanto uma visão abstrata acorda
Entre as geleiras e as rochas
O êxtase sensual do eremita.
Certeza, fidelidade
Na soada da meia-noite
Como as vibrações de um sino.³³⁶

A existência deste voto – que é um vetor oculto na intencionalidade do amor – ajuda a fornecer mais explicações sobre o ciúme. Podemos ver por que o ciúme é uma expressão de amor, mesmo que não se concentre no amor do outro, mas em seu desejo. O desejo envolve os primórdios da intencionalidade exclusiva que é transformada, no meu próprio entusiasmo fictício, no projeto do amor. Eu construo a mim mesmo sobre esse amor e sobre a idéia de sua lealdade recíproca. Por isso, fico comprometido pela descoberta de que este processo, tão necessário para mim, não é necessário para você. Você não justifica o seu desejo em função de um eu ideal. Eu, então, me sinto traído, já que meu amor por você envolvia o pensar em você preso por um voto.

O curso do amor verdadeiro talvez não corra suavemente. Mas isso não é o curso do desejo. O amor tende a aumentar com o tempo, enquanto o desejo tende a secar. O curso do amor, portanto, leva por si só ao estado a que os platônicos nos recomendam. Por fim, o desejo é substituído por um amor que não é mais erótico, mas fundado em confiança e companheirismo. O problema do desejo está no seu término. Como impedir um terceiro de iniciá-lo de novo, como impedir que o amor da união nupcial seja destruído pela turbulência de um novo desejo. Não só como, mas *se*. Essa questão, que é uma questão fundamental da moralidade sexual, deve permanecer sem resposta por enquanto.

A expressão do amor no desejo

Voltemos, em vez disso, à questão mais fundamental. Como pode o desejo ser uma expressão de amor, e de que maneira o amor é modificado pelo desejo? Nós já dissemos algo em resposta à segunda parte da pergunta, mas ainda precisamos dizer algo mais específico em relação à primeira.

O termo “expressar” é ambíguo.³³⁷ Ele pode significar “esclarecer”, “dar evidência de” ou “manifestar”. Neste sentido, um grito pode expressar dor, assim como o silêncio pode expressar raiva. Alternativamente, pode significar “apreender” ou “transmitir”. Neste sentido, o comportamento expressa, em virtude de seu poder comunicativo, um estado de espírito – de encarná-lo e revelá-lo para o outro. Isso é algo mais do que dar evidência: é parte da *constituição* do estado mental no comportamento. Precisamos considerar não se o desejo fornece evidências de amor – pois, por si só, não creio que o faça – mas se os gestos característicos do desejo podem ser “repletos de amor”, da mesma forma que uma melodia pode estar “repleta de dor” ou um discurso “repleto de raiva”.

Um restante de puritanismo pode nos convencer de que, enquanto o amor for compatível com o desejo, e talvez reforçado por isso, não será, no entanto, expresso através dele. Para algumas pessoas, é estranhamente embaraçoso misturar desejo e amor tão intimamente, e grande parte da linguagem “medicinal” da educação sexual moderna e da literatura do kinseyismo pode ser vista como uma expressão desse constrangimento.³³⁸ Mas quem pode duvidar da sinceridade de Heloisa, que coroa sua expressão de um amor ainda cáldo por Abelardo com a expressão de um desejo igualmente quente?

Deus sabe que nunca procurei nada em você, exceto você mesmo; eu queria simplesmente você, e nada seu. Não pretendi a nenhum vínculo nupcial, nenhuma parte do casamento, e não eram meus próprios prazeres e desejos que procurei satisfazer, como você bem sabe, mas os seus. O título de esposa pode parecer mais sagrado ou solene, mas mais doce para mim será sempre a palavra amante, ou, se você me permitir, concubina ou prostituta.³³⁹

Pope, em sua brilhante transformação da carta de Heloisa, imita esta passagem conscientemente, até que encontra a palavra crucial. Sua paráfrase para transmitir o sentido de Heloisa nesta única palavra o ocupa por oito linhas:

Nem imperatriz de César eu me dignaria a ser;
Não, faça-me amante do homem que eu amo;

Se há ainda outro nome mais livre,
Mais apaixonado, do que amante, faça-me isso para ti!
Oh estado feliz! quando as almas atraem umas às outras, Quando o amor é liberdade, e a natureza, lei:
Tudo, então, está completo, possuindo, e possuída,
Nenhum desejo vazio deixado reinante no peito:
Até pensamentos se encontram, antes que os lábios se partam, E cada desejo terno jorra mútuo do coração.
Isto certamente é felicidade (se há felicidade sobre a terra)
Que uma vez sorriu para Abelardo e para mim.³⁴⁰

Curiosamente, a palavra de Heloisa sobrevive mal na rima da linha onde deveria ter ocorrido. Talvez Pope tivesse pensado nisto:

Oh estado feliz! Ser prostituta do meu amante,
E amor em liberdade, pela lei da natureza.³⁴¹

As palavras de Heloise não são palavras de irreverente autoengano, mas a verdade crua sobre uma experiência em que amor e desejo estavam inseparáveis, sendo o segundo a expressão final do primeiro. Como isso é possível?

Pode-se dizer que não há nenhum problema aqui. Pois, afinal, o desejo não se expressa em olhares, carícias e beijos, e não pode estar “repleto de amor” exatamente da maneira que nossas palavras são repletas de amor? Mas o problema é mais profundo do que isso sugere. Olhar, acariciar e beijar são ações voluntárias, e podem estar repletas de amor, porque o próprio agente pode *transmitir* amor nelas. Tais ações podem ter toda a estrutura da comunicação intencional; eu posso olhar para você com a intenção que você reconheça o meu amor, reconhecendo que essa é a minha intenção. O desejo sexual, no entanto, não é voluntário, e sua principal expressão – a excitação sexual – não é um ato intencional. É algo sofrido, e não algo feito. Se o desejo sexual pode se tornar uma expressão de amor apenas ao ser expresso por gestos voluntários que não são específicos ao desejo, então a pergunta de Platão permanece. Pode-se argumentar que os gestos transmitem amor por si só, não em virtude de, mas apesar de, sua associação com o desejo. Daí a condenação agostiniana se concentra sempre na mácula da excitação sexual, em que sou superado pelo meu corpo, e minha vontade é posta de lado.

A resposta à pergunta de Platão pode ser encontrada, no entanto, precisamente na natureza da excitação. Um beijo ou uma carícia podem se tornar uma expressão de amor através do caráter epistêmico que partilha

com a excitação sexual. Embora sejam ações voluntárias, beijos e carícias também são respostas ao pensamento da perspectiva do outro. Ao beijá-lo, eu imprimo em sua carne o sinal dos meus bons sentimentos por ele, e o prazer reside na sensação imediata de que ele me percebe assim. Por um momento, num relance, carícia ou beijo de amor, a nossa separação é extinta, e as nossas perspectivas são invadidas pela sensação do desejo do outro. De forma semelhante, a experiência da excitação pode extinguir todas as forças que nos dividem, de modo que, nesta experiência, os seus objetivos e interesses também são meus.

Para ver como isso acontece, é instrutivo nos voltarmos novamente para a estética. O interesse estético, ao mesmo tempo em que se baseia na experiência sensorial, é prerrogativa dos sentidos “cognitivos” – do olho e do ouvido.³⁴² Estes sentidos nos apresentam experiências cuja qualidade sensorial está inseparavelmente ligada a um conteúdo epistêmico. Os prazeres do paladar, tato e olfato – pelo menos aqueles que compartilhamos com os animais – têm um grande componente sensorial. Os prazeres do olho e do ouvido, no entanto, são prazeres intencionais – prazeres da contemplação. Daí “o olho não se farta de ver, nem o ouvido se enche de ouvir”.

A literatura de amor elogia a visão do amado como símbolo de sua presença sensorial. O filósofo neoplatônico renascentista Leone Abravanel argumenta que os sentidos da visão e audição – ao contrário dos sentidos “inferiores”, cujos prazeres derivam de nossa natureza animal – servem aos interesses do indivíduo, e não aos da espécie. Estes sentidos são os veículos de conhecimento e compreensão; os sentidos mais baixos, no entanto, são os veículos de desejo. Abravanel reconhece neste contraste uma dificuldade fundamental para a filosofia do amor, e por isso responde ecoando a pergunta de Platão.³⁴³ Se o amor sexual fosse baseado apenas na visão, não haveria dificuldade em compreender a união entre amor e desejo. Seria um caso especial de a unidade intencional que constitui o núcleo do prazer estético. Quando ouço melancolia *na* música, um pensamento toma forma auditiva para mim, e ao mesmo tempo se acomoda às restrições intencionais da audição: isto, para mim, é o *som* da melancolia. Apenas dessa maneira, conforme o neoplatônico, a visão de meu amado transmite e restringe o meu pensamento sobre ele. Eu o vejo como ele mesmo, e o compreendo

em função do que vejo. Por isso, o meu amor pode reverberar na minha experiência, assim como a minha experiência mostra o pensamento *dele*.

No entanto, o desejo sexual não é uma questão de visão exclusivamente. Seus êxtases pertencem ao tato, paladar e olfato. Convocar esses sentidos “inferiores” é falar ou escrever desejosamente:

Quão doce é o teu amor, minha irmã, minha esposa,
Quão melhor que o vinho é o teu amor!
E o cheiro dos teus unguentos do que toda sorte de especiarias!
Teus lábios, ó minha esposa, são como o favo de mel,
Mel e leite estão sob tua língua:
E o cheiro de tuas vestes é como o cheiro do Líbano. (...)
O meu amado pôs a mão no buraco
[“da porta” (na Versão Autorizada do Rei Jaime), mas não no hebreu]
E meu coração estremeceu por ele.
Eu me levantei para abrir ao meu amado:
E de minhas mãos pingava mirra,
E meus dedos, com líquida mirra, Nas alças da fechadura.
[as duas últimas palavras são, sem dúvida, da Versão Autorizada] [Cântico dos Cânticos, 4:
10-11, 5: 4-5]³⁴⁴

Essa concentração de imagens degustativas, olfativas e táteis cria uma sensação inebriante de *Untergang* do corpo em desejo, e do verdadeiro significado de “sensualidade”. Ao mesmo tempo, a distinção familiar – mas, na verdade, extremamente obscura – que tenho ensaiado, entre os sentidos cognitivos e os não-cognitivos, nos permite entender o que é exigido pelo presente inquérito. A questão de Platão seria respondida desde que pudéssemos mostrar que a unidade do pensamento e da experiência que ocorre em prazer estético também pode ocorrer nas experiências táteis do desejo. Pode a experiência do contato sexual ser um veículo do amor, da mesma forma que a visão do amado é um veículo do amor? Posso experimentar em meus órgãos sexuais a mesma síntese de experiência e pensamento que experimento na percepção visual? E essa unidade pode servir para unir o meu prazer com meu amor por você, vinculando-as no mesmo nó íntimo que une o meu prazer estético por uma obra de arte com minha apreensão de seu conteúdo moral?

A resposta, creio eu, é sim. A expressão não depende da experiência de alguém expressá-la, mas na experiência do outro a quem sua expressão é dirigida. Essa experiência pode ser *recebida* como uma expressão do amor do outro – o amor pode ser sentido nela, como pode ser sentido em seus

olhos ou ouvidos em sua voz? (Cf. o problema de expressão na estética: mostrar que a música expressa emoção, por exemplo, é mostrar, não que o compositor é capaz de colocar sua emoção no trabalho, mas que o ouvinte é capaz de ouvi-la)³⁴⁵ Se a experiência sexual pode ser recebida como uma expressão de amor, também pode ser usada pelo amante para expressar seu amor, já que ele pode transmitir o seu amor por ela. Isso por si só torna a experiência em um veículo do amor. A experiência da excitação sexual – que é a pré-condição essencial do prazer sexual – cumpre este requisito. A excitação é uma forma de abertura à sua perspectiva (cf. as palavras da Sulamita citadas acima). O amor pode ser sentido *na* experiência de excitação, de modo que o amor se torna a excitação, como o amor se torna a carícia, o beijo ou o olhar. Isso é o que se entende por ternura: o amante acaricia e beija sua amada, pretendendo, assim, produzir a percepção do amor. Essa ternura é um fim em si. O gesto expressivo é uma revelação do que eu sou e quero dizer, e como tal, é completo. Tudo o que posso fazer é repeti-lo – o que pode ser exatamente o que você deseja:

Dê-me mil beijos, então uma centena,
Em seguida, mais mil, em seguida, uma segunda centena,
Em seguida, ainda outros mil, e depois, mais uma centena.³⁴⁶

O beijo de amor, tão pateticamente evocado por Cátulo,³⁴⁷ é a resolução do conflito no desejo. Aqui o projeto do desejo termina.

Esta ternura é tanto um resultado natural do desejo, e por isso, tão obviamente crucial na formação de nossos sentimentos morais, que reagimos com choque à sugestão de que ele poderia estar ausente. Ao mesmo tempo, a sua ausência é um poderoso objeto de pensamentos obscenos. Pois abolir ternura é criar a imagem de um desejo impessoal puro, uma pura luxúria, que ao enfatizar a vida da espécie nos protege das perigosas intimidades do amor. Tais pensamentos obscenos estão prefigurados em uma imagem altamente significativa da cultura popular – a espiã, que tenta criar uma armadilha para o herói (James Bond), e cujo artilheiro deve ser contornado, mesmo no ato sexual. O perigo total que os parceiros apresentam um para o outro nega qualquer possibilidade de ternura. Faz uma clareira em torno do desejo, exibindo-o em toda a sua impessoalidade imperiosa. Para aqueles que não têm uma séria compreensão da excitação sexual, essa fantasia não descreve a perversão, mas a norma do desejo. Para

essas pessoas, a pergunta de Platão existe em sua forma mais intransigente, como uma barreira intransponível entre “luxúria e amor”. Esta é uma das mais importantes consequências das teorias do desejo defendidas pelos sexólogos freudianos e kinseyanos, resumidos nas seguintes palavras do neofreudiano Theodor Reik:

o sexo é um instinto, uma necessidade biológica, originário do organismo, ligado ao corpo. (...) Pode ser localizado nos órgãos genitais e em outras zonas erógenas. O seu objetivo é o desaparecimento de uma tensão física. Ele originalmente não tem objeto. Depois, o objeto sexual é simplesmente o meio pelo qual a tensão é aliviada.

Nenhuma destas características pode ser encontrada no amor. (...) [Amor] não é uma necessidade biológica, porque há milhões de pessoas que não o sentem e muitos séculos e padrões culturais em que é desconhecido. Não podemos citar quaisquer secreções internas ou glândulas específicas que sejam responsáveis por isso. O sexo originalmente não tem objeto. O amor certamente tem. É uma relação emocional muito definida entre um Eu e um Você.³⁴⁸

Platão pode ter merecido as acusações desdenhosas de Byron: mas quão mais perniciosas têm sido as respostas puritanas à pergunta de Platão, exemplificadas de forma tão vívida nessa passagem.

Beleza

Duas características do amor erótico o distinguem da amizade: a sensação de compulsão, e o foco absoluto na natureza física do outro. Ambas essas características contribuem para o desejo, e ambas são, por sua vez, modificadas pelo “curso do amor” – pelo projeto de autoconstrução. Os componentes do amor erótico estão em tão íntima relação um com o outro que os atributos físicos do outro são “moralizados” no próprio ato de percebê-lo. E a compulsão do desejo também é moralizada; eu sinto isso como um movimento de simpatia para com o amigo cujo calor eventualmente acabará por me consolar. La Rochefoucauld tem uma máxima cínica, que não há nenhuma mulher cujo mérito sobrevive à sua beleza. Seu ponto não é que o mérito de uma mulher *consiste* em sua beleza, mas sim que ele persiste apenas enquanto outros se dão ao trabalho de obrigá-la a exibi-lo, e que eles só vão fazer isso enquanto puderem *ver* seu mérito em seu semblante.

É um hábito universal empregar a idéia de beleza para descrever essa confluência intrincada de atrações. Será que este uso do termo envolve um emprego do mesmo conceito que está envolvido na avaliação da arte? Vale a

pena dizer alguma coisa em resposta a essa pergunta. É necessário rejeitar todas as tentativas de uma análise “realista” do belo – uma análise que utilize o adjetivo “belo” para denotar uma propriedade do objeto que é corretamente assim descrito. Nenhuma análise assim poderia fazer jus ao papel do termo “belo” na avaliação, considerando o alcance de sua aplicação, ou às “condições de sinceridade” que governam seu uso.³⁴⁹ “Belo” não é um termo descritivo, mas expressivo, cuja principal função é a de designar um item como o objeto de um determinado tipo de interesse. Em outras palavras, as regras que regem o uso de “belo” não se referem às condições materiais do objeto descrito, mas à estrutura intencional do estado de espírito expressado. (O mesmo também deve ser dito de alguns outros adjetivos – notadamente termos “afetivos” como “comovente”, “nojento”, “excitante” etc.) O “belo” seria genuinamente ambíguo se fosse habitualmente utilizado para transmitir estados de espírito incongruentes. Por outro lado, seria unívoco se os vários estados de espírito transmitidos por ele tivessem uma estrutura intencional comum. É evidente que a segunda hipótese seja a preferida, dada a tendência universal para usar os termos “belo”, “*beautiful*”, “*beau*”, “*bello*”, “*schön*”, “*gözel*”, “*krásný*”, “*piękny*” e assim por diante, igualmente para o objeto de prazer estético e para o objeto de desejo.

Já sugeri (Capítulo 5, pp. 86-7) que o “belo” é o objeto próprio de qualquer atitude que é atenciosa, intransferível e imediata. O interesse estético e o desejo sexual correspondem a essas condições. Mas, pode-se objetar, se a semelhança é só essa, dificilmente poderia compensar a enorme diferença entre interesse estético e desejo. O primeiro é sem propósito, o segundo proposital; o primeiro não tem restrição de objeto, o segundo é interpessoal. Defender que as três características estruturais comuns são fundamento suficiente para um conceito unificado de beleza é certamente diminuir a importância da categoria resultante.

No entanto, vimos que existe outra semelhança que, somada a essas três, explica suficientemente a necessidade de um conceito unitário do belo. Embora o desejo sexual não seja baseado em razões, presta-se a, e normalmente faz parte de, outra atitude – o amor erótico, que é. O amor erótico vê *sentido* na aparência do outro, e busca fundamentar a sua existência no sentido que vê, ao mesmo tempo em que mantém o

imediatismo do desejo. Apenas o que é revelado na sua aparência pode alimentar a minha emoção. É o significado que eu ouço *em* suas palavras e tom de voz, e que brilha *em* seus movimentos e características, que fornece a base para os meus sentimentos eróticos. Isso se assemelha exatamente ao caso do interesse estético, que é tanto imediato quanto fundado em razões, e que procura justificar-se em termos de um “significado revelado” que pode ser ouvido ou visto no objeto estético. (Por isso que os principais objetos de interesse estético são obras de arte, já que obras de arte convidam a uma percepção interpretativa.)

Isso é apenas um esboço. Mas ele aponta o caminho para importantes conclusões. Em particular, podemos sugerir que o amor erótico, como o interesse estético, é essencialmente avaliativo. O objeto da avaliação em questão não é o caráter do outro, concebido abstratamente, mas a forma de encarnação concreta desse caráter em uma estrutura humana individual, o conjunto unido, no aqui e agora da presença corporal, das perspectivas e das responsabilidades que constituem a pessoa autoconsciente. O amor erótico é, portanto, a lembrança mais viva de que nós existimos como centros de valor *aqui e agora*, na condição de mortalidade. Este reconhecimento é, como o próprio amor erótico, exigido de nós, e nós inevitavelmente nos rendemos a ele. O objeto do *erōs* tem uma tutela única sobre nós. Sem ele nós apreciaríamos menos vividamente a premissa fundamental da moral: que o repositório de valor infinito, que é o indivíduo, não existe em alguma supraesfera platônica, mas aqui na carne. Essa coisa infinitamente preciosa, na verdade, é o animal: é idêntica ao corpo frágil que tem carrega os atributos humanos que eu admiro.

Esta experiência da encarnação, sob o regime rigoroso de amor erótico, em certa medida, ecoa em nossa experiência da bela fragilidade das crianças. Mas só no amor erótico é que se torna claro para mim que é precisamente o agente moral em você o objeto da minha atenção para a sua forma encarnada. Essa experiência está na raiz de nossa admiração pela estrutura humana. Sem essa admiração, ninguém poderia perceber o verdadeiro horror do assassinato, da tortura e do estupro. Defender com razões as sentenças que condenam esses crimes é ficar sempre aquém de sua verdadeira atrocidade. Só na experiência do amor erótico que esta atrocidade é revelada para nós, e transformada em uma parte imutável de

nossas intuições morais. Essa é a razão principal, eu acredito, por que devemos finalmente rejeitar tanto a visão kantiana, que nos pede para ver o *erôs* fora da área do verdadeiro respeito, quanto à visão platônica, que não vê o valor no indivíduo encarnado, mas no universal desencarnado. Se minha intuição está certa, o erótico é fundamental para uma compreensão completa do que significa para as pessoas ser “fins em si mesmas”.

Novos problemas

Tudo o que eu disse a respeito do “curso do desejo” e do “curso do amor” depende de uma idéia de normalidade. Eu descrevi uma norma de conduta humana e, naturalmente, alguém dirá que não tenho direito a esse conceito de “normalidade” – mesmo que eu tenha me comprometido a um modo de pensar que, nestes tempos iluminados, é moralmente inaceitável. Devo, portanto, tentar justificar a idéia de normalidade sexual, e dar uma base filosófica genuína a um conceito que eu acredito que não podemos evitar em nossa compreensão diária de conduta sexual – o conceito de perversão. Vou me dedicar a este tópico no Capítulo 10.

Mas há outro problema mais urgente e que agora deve ser confrontado. Pode admitir-se que, ao vincular o desejo sexual e o amor erótico, eu resolvi o problema de Platão. Mas só através da criação de outro problema, igualmente grave, sobre a natureza do próprio sexo. Eu situei o desejo tão firmemente no reino do interpessoal para fechar a lacuna entre desejo e amor. Mas, ao fazer isso, eu abri outra lacuna, entre desejo e sexo, entre o projeto da união sexual e o ato progenitor. O que o *sexo* tem a ver com a intencionalidade do desejo na minha análise? Eu fiz do desejo uma parte do amor, apenas por descrevê-lo em termos que fazem pouca ou nenhuma referência ao impulso procriador. Por isso, talvez o que Platão *quis dizer* ainda pode estar correto. Ainda é um problema, entender como a nossa natureza como seres sexuais – com impulsos, sensações e equipamentos sexuais – entra no funcionamento do desejo. Só se entendermos que é possível, finalmente, fechar a lacuna entre o mundo “espiritual” das atitudes interpessoais e o mundo “animal” do organismo humano: a lacuna entre o eu e o corpo. É para este problema que vamos nos voltar.

CAPÍTULO 9

SEXO E GÊNERO

Os homens se reproduzem sexualmente e, biologicamente falando, a reprodução é a função do ato sexual. Essa platitude tem enormes consequências para o nosso assunto e duas serão de especial importância para nós. Em primeiro lugar, às vezes é dito que a função reprodutora do ato sexual faz parte de sua natureza *enquanto ato*.³⁵⁰ Daí que o desempenho sexual separado de suas consequências reprodutivas – como na relação sexual homossexual e na que utiliza métodos contraceptivos – é um ato diferente, intencionalmente e talvez também moralmente, do ato sexual aliado à sua função biológica. De acordo com esse ponto de vista, a reprodução não é apenas biológica, mas também uma característica espiritual do ato sexual.

No presente capítulo, também vou considerar outro pensamento relacionado sugerido pelo destino biológico do desejo humano. É evidente que há coisas que não são pessoas, que não têm nem autoconhecimento, nem responsabilidade, que também se reproduzem sexualmente, e que são, portanto, obrigadas por quaisquer necessidades que as induzem a se envolver no ato da cópula, e são recompensadas por qualquer prazer que acompanha sua atividade. Nós certamente devemos estar sujeitos aos mesmos impulsos e prazeres que governam as atividades reprodutivas dos outros seres sexuais. Por que isso não é o fato básico da experiência sexual? Pode haver atitudes interpessoais do tipo que descrevi – atitudes de amor e desejo, ligadas por algum processo cultural para o impulso básico de copular. No entanto, é o impulso o fundamental, e o que revela a realidade de nossa condição. Esse é o teor residual do que chamei de “questão de Platão“. A objeção levanta, em sua forma mais ampla, o tema geral da relação entre nossa vida erótica como pessoas e nossa vida sexual como animais. Surge, portanto, mais uma vez a questão controversa da encarnação: como pode uma única e mesma coisa ser tanto uma pessoa e em animal?

Há de fato uma base biológica para a nossa conduta sexual; mas vou rejeitar a insinuação de que ela fornece o núcleo da experiência sexual. A

melhor maneira de compreender a posição que vou defender é em termos de uma analogia. Uma árvore cresce no solo, de onde tira o seu sustento, e sem a qual não seria nada. E não seria quase nada *para nós* se também não se espalhasse na folhagem, nas flores e nas frutas. De forma semelhante, a sexualidade humana cresce do solo do impulso reprodutivo, de onde tira a vida, e sem o qual não seria nada. Além disso, não seria nada *para nós*, se não prosperasse de forma pessoal, revestindo-se com a flor e folhagem do desejo. Quando entendemos uns aos outros como seres sexuais, não vemos a terra que está escondida sob as folhas, mas as próprias folhas, de maneira que a questão da animalidade só é inteligível porque adquiriu uma forma pessoal. Animal e pessoa são, no fundo, inextricáveis, e assim como o fato da existência sexual crucialmente qualifica a nossa compreensão um do outro como pessoas, a nossa existência pessoal torna impossível compreender a sexualidade em termos “puramente animais”.

Sexo e gênero

Conduzi toda a discussão até este ponto sem mencionar explicitamente o sexo – ou seja, o fato da diferenciação sexual. O leitor pode razoavelmente se perguntar o que o *sexo* tem a ver com a atitude interpessoal que estou descrevendo. É claro, o desejo sexual não ocorre apenas entre pessoas de sexo diferente: uma análise do desejo sexual que não poderia ser estendida à homossexualidade seria ridícula em si e também totalmente ineficaz como base para um julgamento moral coerente. É certamente uma das questões vitais da moralidade sexual: se a relação homossexual é moralmente distinguível da heterossexual. Se a primeira não for uma expressão do desejo, será difícil ver em que termos essa questão pode ser colocada, para não dizer respondida.

Mesmo na homossexualidade, no entanto, o fato da diferenciação sexual é uma parte proeminente, e imóvel, da experiência. O homossexual deseja o outro (em primeira instância) *como homem*; o homossexual deseja o outro (em primeira instância) *como mulher*. Claro que existem complexidades aqui: eu posso, por exemplo, desejá-lo como homem, mas apenas na condição de que você também finja ser mulher. Não obstante, as complexidades não são diferentes daquelas ligadas às vidas sexuais de heterossexuais. É parte integrante tanto da experiência heterossexual quanto

da homossexual que o objeto é um ser sexual, e um representante do sexo particular que lhe pertence. É somente nesta hipótese que os fenômenos do amor homossexual tornam-se inteligíveis.

Tais pensamentos já nos alertam para uma distinção vital – entre os conceitos material e intencional da sexualidade. O conceito material da sexualidade é o conceito de uma divisão entre espécies naturais – a divisão, na maioria dos casos, entre macho e fêmea. No sentido material, é para a ciência determinar o que é ser homem ou mulher, e descrever as características biológicas e funcionais da união sexual. Neste sentido, é claro que descobrimos muito sobre a sexualidade; de fato, pode-se dizer que ninguém sabia tanto sobre ela até um século atrás.

No sentido intencional, por outro lado, as pessoas sabiam tanto antes da revolução darwiniana quanto depois dela. (Na verdade, eles provavelmente sabiam mais.) O conceito intencional da sexualidade é de uma divisão perceptível dentro do mundo dos fenômenos, que incorpora não só as formas observáveis distintas do homem e da mulher, mas também as diferenças na vida e comportamento que nos fazem seletivamente responder a elas. Vou me referir a esta distinção intencional como àquela entre os *gêneros* masculino e feminino – dando, assim, um uso respeitável para um termo que tem uma história de má reputação.

Em adição ao conceito de gênero, é também importante ter em conta as diferentes *concepções* e ideais associados a ele. Na medida em que você e eu distinguimos o masculino e o feminino nos objetos imediatos de experiência, e identificamos os mesmos exemplos centrais de cada um, compartilhamos um conceito de gênero. Mas você pode associar com esse conceito uma variedade de crenças sobre homens e mulheres que eu rejeito; nesse caso, temos concepções diferentes dessa distinção. Da mesma forma, eu posso ter um ideal de conduta masculina – ou de conduta feminina – que seja repugnante para você. E nós dois podemos discordar em nossas concepções e ideais, embora concordemos não só em nossa posse do conceito de gênero, mas também em nossa posse do conceito de sexo. Podemos até ter *concepções* idênticas sobre sexo – aceitando o mesmo conjunto de análises e teorias científicas sobre a distinção real entre mulher e homem. A separação do conceito, concepção e ideal é familiar aos filósofos. Mas é importante referir-se a isso desde o início, antes de entrar em um terreno repleto de perigos morais e intelectuais.

A falha na distinção de sexo e gênero – distinguir a base material da superestrutura intencional – é responsável por muitas confusões interessantes, e em particular pela tentativa já popular de identificar um caráter masculino e um feminino, e associar esses caracteres às diferentes condições fisiológicas do homem e da mulher. Assim, Otto Weininger, escrevendo em 1903, tentou dar uma teoria biológica abrangente da distinção moral entre homem e mulher, deixando bem claro o tom com que o faz por suas observações relativas à “mulher emancipada”:

A emancipação, como a quero discutir, não é o desejo por uma igualdade externa em relação ao homem, mas a questão de real importância para a mulher, o desejo profundo de adquirir o caráter do homem, de alcançar a liberdade mental e moral dele, de atingir os reais interesses e poder criativo dele. Afirmo que o elemento feminino real não tem nem o desejo nem a capacidade de emancipar-se neste sentido. Todas aquelas que estão se esforçando para esta verdadeira emancipação, todas as mulheres que são verdadeiramente famosas e tem evidente capacidade mental, à primeira vista de um especialista revelam alguns dos caracteres anatômicos do sexo masculino, alguma semelhança física a um homem. Essas chamadas “mulheres”, que foram admiradas no passado e no presente pelos defensores dos direitos da mulher como exemplos do que as mulheres podem fazer, têm quase sempre sido o que descrevi como formas sexualmente intermediárias.³⁵¹

Poucos atualmente desejariam expressar-se nos termos de Weininger. Ainda assim, ele dá um exemplo interessante de uma teoria global da sexualidade, que tenta reunir todo o fenômeno

moral do gênero a uma base biológica. Confrontado com o fato óbvio de que a divisão moral está longe de ser absoluta, Weininger é forçado a acreditar que os casos difíceis de gênero são, por isso mesmo, casos difíceis de identidade sexual, inteligíveis, no entanto, à “primeira vista de um especialista”. A própria implausibilidade da teoria de Weininger deve alertar-nos para a verdadeira distinção entre sexo e gênero – e também para o caráter inconstante de nossas concepções de ambos, que claramente mudaram muito desde 1903, tornando o pensamento de que uma mulher famosa, por essa razão, necessariamente tem um temperamento masculino, bem como uma “sexualidade intermediária”, muitíssimo improvável.

Proponho, no que se segue, explorar o conceito de gênero, e mostrar o seu lugar na focalização da experiência da união sexual. Tem-se dito que as distinções de gênero são inteiramente arbitrárias, e podem tanto ser abolidas ou construídas, dependendo das convenções sociais, preconceitos e propósitos ideológicos da pessoa que as faz. Em todo caso, essa é uma reivindicação freqüente de feministas, bem como de certos expoentes da “liberação gay”. Para esses pensadores, não há tal coisa como uma distinção “natural” do gênero, mesmo que haja uma distinção natural entre os sexos. Às vezes, a linguagem em que esta tese é expressa pode confundir a questão, usando “sexo” para significar “gênero” – como na seguinte passagem:

não há sexo ou sexualidade natural (a única coisa que poderia concebivelmente ser chamada de “natural” é a reprodução da espécie, mas também se corre o risco de abstrair da cultura e essencializar – naturalizando – alguma organização social particular: a reprodução pode ser natural; mães e pais nunca são). Não há sexo ou sexualidade natural; a sexualidade não é uma entidade absoluta e eterna no princípio de um ser humano subjacente – ela simplesmente não existe. Ou melhor, sua única existência é como uma construção específica, uma definição específica do sexual.³⁵²

Mas o que o escritor quer dizer, nesta evocação de “uma construção específica, uma definição específica”, é o que eu quero dizer com gênero, ao contrário do que eu chamei de “sexo”. (Sexo é o fato material subjacente que o escritor resume na complicada referência à reprodução.) O tom da passagem indica a profundidade do sentimento pelo qual é motivado. É evidente que esta é uma questão provocadora. As feministas têm interesse

em provar que as distinções de gênero são arbitrárias, e talvez elimináveis. Assim como certos defensores da homossexualidade, que desejam discutir, com Guy Hocquenghem, que a própria descrição de certo desejo como “homossexual” é a expressão de uma posição ideológica, e que, na verdade, o desejo não é nem homossexual nem heterossexual, mas meramente pessoal.³⁵³ O elemento “homo” ou “hetero” é *imposto* por nossas divisões de gênero, e não pode ser inteligível de forma independente.

Construção de gênero

O gênero denota, no meu uso, uma classificação intencional: uma ordem provocada na realidade pela nossa maneira de ver e responder a ela. Mas neste caso, também somos o objeto de nossa classificação, e temos um grande interesse nos fatos que registra. Por conseguinte, a existência da classificação muda a coisa descrita: nós adaptamos a realidade à nossa percepção, justificando, assim, o entendimento intencional expresso nela. O fenômeno percebido através do conceito de gênero é também, em certa medida, o produto desse conceito.

O termo “gênero”, portanto, beira a ambiguidade – ou, pelo menos, tem dois níveis semânticos. Ele expressa o conceito que informa nossa compreensão intencional de sexo; ele também denota o artefato que construímos em resposta a esse entendimento, e pelo qual enfeitamos, exageramos ou escondemos nossa natureza sexual. Nesse caso, parodiando Frege, o sentido não se limita a *determinar* a referência; ele também a modifica. No que se segue, portanto, usarei o termo “gênero” para designar tanto uma maneira de perceber as coisas quanto uma característica artificial particular da coisa percebida (sua “construção de gênero”).

Existem outros conceitos que pertencem à nossa compreensão intencional que tem o efeito de mudar a realidade à qual eles são aplicados. Um desses é o conceito de pessoa. Ao ver-nos como pessoas, também nos motivamos a *ser* pessoas – a nos reconstruirmos de acordo com as exigências de uma percepção fundamental. Vou sugerir que não podemos entrar nessa “construção pessoal” sem também passar pela construção de gênero.

Feminismo kantiano

No decorrer da discussão, vou me opor expressamente à imagem filosófica por trás das causas consideradas acima. Vou descrever esta imagem na sua forma mais clara, como a teoria do gênero do “feminismo kantiano”. De acordo com esta teoria, o que eu sou realmente e fundamentalmente, para mim e para outros, é uma pessoa. Minha natureza enquanto pessoa estabelece, completa e exclusivamente, todas as minhas reivindicações para ser tratado com consideração, e é a verdadeira base de toda reação interpessoal em relação a mim. Embora eu seja encarnado, ser assim é, por assim dizer, o instrumento da minha “realização” no mundo público da emoção pessoal. Minha personalidade é distinta da sua forma corporal, e é o verdadeiro *locus* dos meus direitos, meus privilégios, meus valores, minhas escolhas e – usando o termo kantiano – minha “liberdade”. Características do meu corpo, que distinguem o meu corpo do seu, não podem dar motivos razoáveis para qualquer julgamento a respeito da minha natureza enquanto pessoa. Se eu sou aleijado, ou negro, ou bonito, sou tanto pessoa quanto você, que é “saudável”, branco e feio. A categoria “pessoa” é uma unidade: há apenas *um* tipo de coisa que cai sob ela, e as distinções entre as pessoas são simplesmente distinções entre propriedades pessoais acidentais – distinções expressas e reveladas em escolhas livres. Não há distinção real entre o masculino e o feminino, exceto na medida em que a liberdade humana foi dobrada em certas direções, por quaisquer pressões sociais, de modo a ter duas formas contrastantes. As distinções de gênero não podem estar na *natureza das coisas*. Pois, apesar de poder haver dois tipos de corpos humanos o masculino e o feminino, não pode haver dois tipos correspondentes de *pessoa* humana. Isso significaria atribuir essas distinções corporais à “liberdade” das pessoas que dividem, assim como o racista atribui a cor da pele ou a raça do outro à sua responsabilidade. Embora o negro escravizado vista o caráter induzido por sua escravidão, ele é, em si mesmo, algo

independente das condições sociais que o produziram. Dizer que ele veste a sua personalidade por *natureza* – como na defesa aristotélica da escravidão – é dizer que sua distinção fisiológica de seu mestre branco é o sinal exterior de uma identidade moral distinta. O feminista kantiano defende que é tão absurdo e perverso supor que as pessoas sejam fundamentalmente masculinas ou femininas quanto serem fundamentalmente escravizadas ou livres. As diferenças *naturais* que existem são *meramente* corporais – a diferença entre o masculino e o feminino, entre o caucasiano e o negro. Todas as diferenças de personalidade são o resultado de condições sociais que, porque são o produto da escolha, podem também ser alteradas livremente.

Esse argumento – a que foi dado eloquente expressão nos últimos anos por Simone de Beauvoir³⁵⁴ – é inegavelmente atraente. Eu o apresentei no que talvez seja sua forma mais popular, como corolário do imperativo categórico, expresso nos termos da noção kantiana de liberdade. No entanto, ele pode ser reexpresso na linguagem do meu argumento anterior, da seguinte forma: a distinção entre os sexos situa-se na natureza das coisas e, embora possa haver casos de mudança de sexo, a divisão básica entre masculino e feminino é uma entre dois tipos naturais distintos. O tipo “pessoa” não é, no entanto, um tipo natural, e divisões dentro do tipo natural “animal humano” não implicam divisões no tipo “social” “pessoa”. Pelo contrário. O tipo “pessoa” deve sua existência à nossa noção de que os seres humanos são iguais em relação à sua racionalidade, e que a posse desse atributo é suficiente para fundar um padrão distinto de resposta em relação a eles. O tipo “pessoa” varia indiferentemente em todos os seres com capacidade para resposta racional, e as características “profundas” da pessoa – a posse de uma perspectiva de primeira pessoa, e da atitude em relação à ação que chamei de responsabilidade – são exemplificadas por cada espécime, ou pelo menos são possuídas igualmente por homens e mulheres. Assim, não há nenhuma inferência a partir da distinção sexual dentro do tipo natural “ser humano” para a distinção de gênero dentro do tipo social “pessoa”. Este último é artificial, variável e, de toda forma, não essencial, enquanto o primeiro é natural, imutável e essencial à natureza das coisas que o exibem.

Existem outros tipos de feminismo, e se eu escolhi discutir a variedade kantiana, é apenas por conta de sua pureza intelectual, e sua conseqüente

capacidade de exhibir o que está realmente em jogo, e não porque é intrinsecamente plausível. A posição feminista kantiana, afirmo, deve ser criticada em três aspectos. Primeiro, ela atribui um papel implausível para o conceito de gênero. Em segundo lugar, não consegue considerar seriamente o fato da encarnação: ele está em guerra com a verdade de que nós *somos* nossos corpos e, ao separar inteiramente a liberdade pessoal do destino biológico, é enganada por uma ilusão transcendental. Finalmente, o feminismo kantiano deixa de reconhecer que, no sentido de que as distinções de gênero são “artificiais”, o mesmo ocorre com a pessoa humana.

O papel do gênero

O feminista afirma que conceitos de gênero não têm validade fora das atitudes que servem para transmitir. Não há nenhum *fato material* sobre gênero, apenas distinções de atitude que podem ser redesenhadas a qualquer momento. Colocando de outra forma: a idéia de gênero é puramente intencional; ela não se envolve nem com a distinção material entre os sexos, nem tem qualquer finalidade explicativa que nos levaria a atribuir uma realidade independente para a divisão que ela registra.

Isso seria plausível apenas se a profunda divisão entre homem e mulher (a divisão de tipo natural) fosse de tal ordem que não interferisse em nosso entendimento intencional. *Assumir* que não interfere é, no entanto, falacioso. Os antifeministas afirmam que a distinção entre homem e mulher *determina* respostas distintas aos dois tipos naturais, e que nós empregamos conceitos de gênero para concentrar essas respostas nas características relevantes de seus objetos. Para o feminista, a distinção de sexo está oculta, da mesma maneira que a distinção entre ônix e pórfiro está oculta. As duas pedras podem parecer mui to diferentes, como também podem parecer muito semelhantes. Estamos interessados em sua semelhança e, portanto, as classificamos juntas, apesar da grande distinção de tipo natural. Da mesma forma, o feminista argumenta, homens e mulheres, considerados como *pessoas*, podem parecer muito semelhantes, ou podem parecer muito diferentes. Depende de nossos interesses. Se quisermos, podemos reconstruir o mundo social, de modo que os dois sexos pareçam igualmente

como pessoas. E em tal mundo, não teremos nenhum uso para o conceito de gênero.

O antifeminista vai argumentar, no entanto, que o sexo é mais *aparente* do que sugere, e que, por isso, nossas concepções de gênero não encarnam apenas uma tentativa de projetar nossas atitudes, mas de entender a constituição interna da realidade. Elas são sensíveis aos fatos *profundos* sobre o homem e a mulher, de uma forma que o conceito de “mármore ornamental” não é sensível aos fatos profundos sobre as pedras. Mesmo se não tivermos conhecimento da ciência do sexo, podemos ainda ser sensíveis aos fatos do sexo. E uma das nossas respostas a estes fatos é a formação de um conceito de gênero. Em certa medida, portanto, nossas concepções de gênero podem registrar os fatos subjacentes da diferenciação sexual. Na verdade, se não o fizessem, seria difícil ver como poderíamos descrevê-las como concepções de gênero. Elas só o podem ser tão somente se pretendem distinguir o homem da mulher, e o masculino do feminino, em termos que transmitam o conteúdo intencional de respostas que não teriam sentido a não ser para a distinção subjacente do sexo.

É difícil determinar *a priori* qual destes pontos de vista está correto. O melhor que podemos fazer é estudar, em primeiro lugar, o que *pode* ser verdade a respeito da capacidade do sexo interferir em nossa experiência sexual, e em segundo lugar, o que *é* verdadeiro da própria experiência – e, em particular, como a distinção entre homem e mulher é *vista*.

Homem e mulher

É amplamente reconhecido que a distinção biológica entre os sexos não é tão absoluta na realidade como tende a ser em nossos pensamentos. Enquanto sexualidade não é exatamente uma questão de grau, existe uma escala em que características masculinas e femininas podem ser graduadas. Há também casos que não podem ser colocados nessa escala: casos como hermafroditismo, em que as características de ambos os sexos são exibidas, e “neuterismo”, em que nenhum dos sexos surge adequadamente, e a criatura não é dotada de nenhum órgão reprodutivo, ou só possui órgãos atrofiados, incapaz de realizar qualquer ato sexual real. A existência destes casos leva-nos a uma idéia de normalidade sexual – do homem ou da mulher, em quem tudo o que é relevante para a função reprodutiva também

está perfeitamente adaptado a ela. Esta maneira de ver o sexo é tão natural, e se baseia em fatos que são tão vívidos e interessantes para nós, que não seria surpreendente descobrir que permeiam nossas concepções de gênero. No gênero também reconhecemos características masculinas e femininas, e casos ambíguos ou intrigantes que parecem desafiar a classificação. Reconhecemos também uma escala de masculino e feminino – embora, como argumentarei abaixo, seja uma escala diferente de outras polaridades. Finalmente, nossas idéias de gênero estão saturadas com uma concepção de normalidade que, embora corresponda apenas em parte à idéia de normalidade sexual, contém uma referência essencial, se não para a função do ato sexual, pelo menos para a natureza do desejo.

Muito mais importante do que a escala sexual, no entanto, é a própria distinção sexual. Homens e mulheres diferem na sua aparência física e nas suas capacidades corporais. Eles se desenvolvem de acordo com um ritmo diferente, e parecem possuir diferentes aptidões intelectuais.³⁵⁵ Há lições a serem tiradas sobre a constituição genética de homens e mulheres a partir da observação de que eles são tão distintos *socialmente*. Homens e mulheres diferem em suas habilidades, em suas energias e na sua abordagem dos problemas práticos. Mas em nada que eles diferem tanto como nas suas disposições e experiências sexuais. Pois as mulheres podem engravidar; e seus corpos têm um ritmo e um destino que são condicionados pelo fato do parto.

Do ponto de vista genético, a distinção entre os sexos é uma característica profunda, determinada nas primeiras fases de desenvolvimento fetal por um mecanismo dos cromossomos. De mil maneiras, o desenvolvimento do sexo masculino é minuciosamente diferente do desenvolvimento do sexo feminino, e podemos esperar que essas diferenças sobrevivam em disposições duradouras e hábitos biologicamente determinados. Mas quais são as implicações para a nossa idéia de gênero? Abordemos um elemento da Sociobiologia *a priori*. A luta incansável do gene para se perpetuar, que – de acordo com o sociobiólogo – é a causa primordial da união sexual, é favorecida pelo comportamento distinto no masculino e no feminino. O macho ajuda a seus genes na medida em que fecunda as fêmeas, e garante que a sua própria prole tenha uma melhor chance de sobrevivência do que os seus concorrentes. A fêmea perpetua seus genes na medida em que ela é fecundada, e é capaz de

alimentar sua prole. Os genes do macho são beneficiados, pois, pela sua determinação em reivindicar uso sexual exclusivo das mulheres a quem ele fecundou, enquanto os genes da mulher são beneficiados por sua determinação de assegurar a cooperação duradoura de um macho forte e confiável para a manutenção de sua vida e para o apoio de sua prole. Essas duas funções não são incompatíveis – na verdade, elas formam, para o sociobiólogo, a realidade material verdadeira que está na base do contrato de casamento. Mas ele indica que as ambições genéticas do sexo masculino e feminino seriam favorecidas por disposições psicológicas distintas. Façamos uso de um pouco de licença imaginativa, e tentemos descrever, a partir de premissas sociobiológicas, as disposições psicológicas do homem e da mulher que seriam mais favoráveis para a perpetuação de seus genes. Podemos criar a seguinte imagem:

O homem é ativo na busca de mulheres; ele não limita as suas atenções a apenas uma mulher, mas se move inquieto depois de novas conquistas, e tenta excluir os outros homens do desfrute desses favores. Além disso, seu ciúme tem um foco peculiar. Ele não fica tão aflito pela tentativa de outros homens de ajudar e apoiar a sua mulher quanto pela tentativa de se unirem a ela sexualmente. Na verdade, é o pensamento dela copulando com outro que causa nele o maior ultraje. (Nosso sociobiólogo imaginário não ficaria surpreso pela tribo [descrita por Buffon]³⁵⁶ que fechava a vagina da solteira com um anel, e que, no matrimônio, substituía esse anel por outro que poderia ser aberto, mas somente com uma chave que era guardada pelo marido.) Ao mesmo tempo, ele tem disposição de prover para ela, e de procurar comida e abrigo que facilitarão a alimentação de seus filhos.

A mulher não é ativa na busca de homens, mas modesta e distante. Ela garante, assim, que ela só pode ser obtida à custa de esforço e determinação, garantindo que seus genes se unirão com o mais forte genitor disponível, aumentando, assim, suas chances de sobrevivência. Uma vez possuída, ela faz o seu melhor para suprir as necessidades do homem, prendendo-o a ela, para que possa desfrutar os frutos da sua proteção durante os tempos vindouros. Ela tem ciúmes de outras mulheres, mas seu ciúme não se concentra tanto no ato sexual – desde que seja realizado num espírito de

indiferença – como nas relações duradouras que ameaçam a sua própria proteção. Ela fica mais aterrorizada com a idéia de que o amor de seu homem possa ser seduzido para longe dela do que pelo pensamento dele copulando com outra. Para evitar esse temor, ela oferece confortos para ele que o manterão nesse lar em comum.

A disparidade entre as exigências genéticas do homem e da mulher está refletida também – de acordo com o retrato imaginário que eu estou oferecendo – na estrutura do desejo masculino e feminino. O homem será atraído para as características na mulher que prometem uma prole saudável e um parto fácil. Ele ficará tocado por sua juventude, vitalidade e feições agradáveis; por sua prontidão para a vida doméstica, e por sua modéstia. Ele irá valorizar a castidade, e até mesmo a virgindade: os arautos de seu próprio triunfo genético. E ele vai tentar conquistá-la por uma demonstração de força e competência.

Ela, no entanto, vai responder ao homem que prometer a maior proteção para sua prole. Ela se impressiona menos por sua juventude do que pelo seu poder. Tudo o que promete segurança é capaz de despertar o seu afeto, e até mesmo um homem muito mais velho pode excitá-la, desde que haja, em seu olhar, seu cheiro, sua conversa ou seus modos, as virtudes necessárias de um pai. O olhar autoritário, a ação resoluto, o gozo confiante de preeminência social: todas essas qualidades serão tão importantes aos olhos da mulher como sua juventude, frescor e vitalidade são importantes aos olhos de um homem. Ao mesmo tempo, ela não vai ficar indiferente ao caráter físico de um homem, e – como ele – será afastada por deformidades evidentes, e pelos sinais de decadência intelectual ou emocional.

Claro, estamos esticando a imaginação além dos limites da probabilidade para supor que seres humanos reais se comportariam assim. Se a Sociobiologia implica que eles o fazem, tanto pior para a Sociobiologia. Aliás, a Sociobiologia dificilmente pode deixar de sugerir tal implicação. Pois ela está comprometida com a visão de que o comportamento reprodutivo deve ser explicado funcionalmente, em termos da sua capacidade para promover a propagação dos genes daqueles que se dedicam a isso. Além disso, não é apenas a Sociobiologia a culpada por esta descrição horrenda da diferença entre homem e mulher. Parece ser uma idéia herdada da literatura amorosa, de Teócrito a D. H. Lawrence. Quase todos concordam em distinguir o desejo masculino do feminino, o ciúme

masculino do feminino, e o amor masculino amor do feminino, das formas já sugeridas no meu fragmento de Sociobiologia *a priori*. *Tantum imaginatio potuit suadere malorum!*

Suponhamos, porém, que tal quadro – que apresentei no esquema mais amplo – fosse fiel à nossa condição biológica, e às disposições psicológicas que estão enraizadas na mesma. Será que isso não teria as maiores implicações imagináveis para nossas idéias de gênero? Em particular, isso não iria sugerir que a concepção tradicional de gênero, segundo a qual os homens e mulheres têm diferentes características, emoções, e papéis sociais e domésticos, não é nem um acidente biológico nem uma superfluidade social? Talvez até refutasse a visão de que as distinções de sexo foram criadas “para a conveniência do macho”, e “à custa da mulher”, por uma sociedade em que os homens têm sido particularmente dominantes? (Se não pensamos que refuta essa opinião, temos de explicar *por que* os homens têm sido tão dominantes. Nós, então, seremos forçados a supor exatamente o tipo de diferenciação biológica que estamos questionando.)

É certamente verdade que, até recentemente, quase todos os que escreviam sobre sexo reconheceram uma diferença de tendência, e uma diferença de foco, entre o desejo masculino e o feminino, e muitos tentaram explicar isso em termos parecidos com o que ofereci nesse fragmento de biologia *a priori*. Talvez essa citação de Senancour baste como exemplo:

A beleza das mulheres não se sustenta além da metade da vida, como a força dos homens; o tempo do amor será mais curto para elas, e ainda será abreviado por interrupções, algumas freqüentes, outras consideráveis. Como consequência, a imaginação do homem supõe com freqüência a posse de várias mulheres. Provocado por uma grande necessidade de movimento, e se sentindo destinado a viver em diferentes circunstâncias, ele diz a si mesmo que formará uniões conforme a instabilidade de sua fortuna. Mas uma mulher limita-se de bom grado a uma só união.³⁵⁷

A explicação é débil. E muitos duvidam do fato explicado. Na verdade, é cada vez mais proibido afirmá-lo, e um escritor que se atreve a fazê-lo pode ser recebido com uma enxurrada de abuso intolerante.³⁵⁸ Felizmente, não é necessário para o meu argumento afirmar ou negar a conclusão que Senancour defende. É necessário apenas para reconhecer que não haveria nada de surpreendente se o desejo masculino e o feminino mostrassem diferenças claras de tendência e estrutura.

Encarnação

Neste ponto, o leitor pode razoavelmente objetar que não estou reconhecendo uma de minhas próprias premissas persistentemente reafirmada: que o intencional e o material são conceitualmente distintos, e que o primeiro é determinado, na melhor das hipóteses, apenas por nossa *concepção* do segundo. Por que a nossa concepção de gênero não pode tomar qualquer forma exigida pelo nosso entendimento moral, sem levar em conta a verdade científica relativa à diferenciação sexual? Pois, afinal, essa “verdade” é uma “descoberta” relativamente recente – talvez até mesmo uma invenção recente – e está mais para um pedido de desculpas científicista por uma ideologia velha do que para uma base científica de uma nova.

Embora haja algum vigor nessa objeção, já sugeri que ela não consegue ser totalmente convincente. Nossas concepções de gênero são permeáveis às nossas concepções de sexo, e os fatos do sexo são suficientemente importantes, e suficientemente vívidos, para causar um impacto indelével na nossa experiência. Reconhecemos a divisão biológica entre homem e mulher, e é ressurgente em nossas percepções. Mas também reconhecemos outras distinções, não tão obviamente biológicas, que percebemos em conjunto com a realidade biológica. É uma parte integrante da experiência do desejo sexual que consideramos o sujeito como oprimido, naquele momento, pelo seu *sexo*. É esta condição corporal que vem para a superfície, e que toma o comando. E, neste momento, tudo o que está associado a sua existência como um ser sexual – desde seu tom de voz ao seu papel social – é recolhido em sua sexualidade e faz parte dela. O gênero é um prelúdio social sofisticado; quando a cortina sobe, o que é revelado não é o gênero, mas o sexo.

Não há dúvida de que nós nunca somos tão revelados como animais do que no ato sexual. A realidade física do corpo é exposta neste ato, e se torna objeto de exploração e curiosidade. Precisamente as partes que distinguem os sexos assumem o significado mais esmagador. Nossa percepção da base animal da nossa existência é, portanto, trespassada pelo nosso conhecimento da diferenciação sexual. Todas as nossas tentativas para elaborar ou diminuir a distinção, para dar-lhe identidade social e moral, para resgatá-la do estigma do “meramente animal”, acabam confirmando o fato derradeiro – que nossa natureza como animais encarnados é revelada precisamente na fisiologia que nos divide. Na rendição final ao desejo, nós experimentamos nossa natureza encarnada; nós sabemos, então, a “verdade” do gênero: que, como criaturas encarnadas, somos inseparáveis do nosso sexo.

A experiência da encarnação no desejo sexual é, então, uma das respostas radicais que são focadas pelo nosso conceito de gênero. O que acontece no ato sexual impõe sobre nós um sentido de nossa “identidade de gênero”, enquanto nos obriga a experimentar a encarnação do gênero no sexo. Ao mesmo tempo, muito pouco da distinção de gênero observada poderia ser explicada por “referência retroativa” ao ato sexual. Nossa

percepção de gênero é sensível à nossa experiência da relação sexual, mas está longe de ser determinada por ela. Se os papéis adotados pelo homem e pela mulher no ato sexual parecem explicar a distinção social de gênero, isto é, em parte, porque o ato sexual é realizado sob a influência de uma concepção de gênero. No ato sexual, eu não só experimento a encarnação do meu *eu*, mas também a encarnação de um “tipo moral”.

Qual, então, é a origem dessa “espécie moral?” Claramente, as pessoas tentam sinalizar seu sexo em seu comportamento social, e sinalizar a sua aptidão para o desejo. As diferenças básicas entre os sexos – cabelo, pele, voz, forma e movimento – são redimidas de sua arbitrariedade ao serem representadas como partes integrantes de uma condição moral. Desta forma, tanto a criação do gênero e seu enraizamento no sexo tornam-se partes de um empreendimento social comum.

Esse exercício é, de fato, “culturalmente determinado”. Mesmo que as distinções de gênero sejam consequências, em certo sentido, naturais – talvez até inevitáveis – da nossa experiência de encarnação sexual, não se segue que há alguma distinção *única* de gênero, que toda sociedade deve tentar construir ou obedecer. A universalidade do gênero é, no entanto, confirmada pela evidência de antropólogos, cujas descobertas foram resumidas nos seguintes termos por Margaret Mead:

Em todas as sociedades conhecidas, a humanidade tem elaborado a divisão biológica de trabalho freqüentemente de formas muito remotamente relacionadas com as diferenças biológicas originais que forneceram as pistas originais. Diante do contraste de forma e função corporal, os homens construíram analogias entre o sol e a lua, noite e dia, bem e mal, força e ternura, constância e inconstância, resistência e vulnerabilidade. (...)

(...) Não sabemos de nenhuma cultura que tenha dito, de forma articulada, que não existe diferença entre homens e mulheres, exceto na forma como eles contribuem para a geração seguinte.³⁵⁹

A construção social de gênero também não está confinada aos heterossexuais. Embora a concepção do homossexual, tanto de seu sexo e de seu gênero, inevitavelmente reflita suas predileções, ele é tão ativo na afirmação de seu gênero como qual-

quer heterossexual. De fato, podemos concordar com Hocquenghem³⁶⁰ que, se não fosse pelo gênero, a homossexualidade seria ininteligível. A tese da “efeminação” do homossexual, que já foi extremamente popular, especialmente entre aqueles que desejavam, como Weininger, dar uma teoria biológica do comportamento homossexual, agora é justamente repudiada. Embora haja homossexuais que cultivam os hábitos e costumes do sexo oposto, eles são a exceção e não a regra, e de qualquer forma raramente vão além de um estado de teatralidade transparente, projetado para chamar a atenção, ao mesmo tempo e muitas vezes em um único gesto, tanto para sua postura como representante de um sexo, e à sua realidade como membro do outro. Não devemos nos surpreender, portanto, diante do sofisticado esforço de construção de gênero exibido pelo homossexual, cuja consciência de seu próprio sexo é ampliada por sua própria atração por ele. (Considere, por exemplo, o ethos “sol e aço” de Mishima.)³⁶¹ Mas o processo que o homossexual exhibe quando mais desenvolvido é exibido também pelo resto da humanidade.

O artefato do gênero não é apenas para ficar à mostra. Homens e mulheres desenvolvem caracteres distintos, virtudes distintas, vícios distintos e papéis sociais distintos. A consciência moderna está menos disposta a admitir esses fatos do que Aristóteles, por exemplo, ou Hume.³⁶² No entanto, não se pode negar que, o que quer que homens e mulheres *devem* fazer, eles têm persistentemente conspirado para criar uma eficaz “divisão do trabalho moral”, com as virtudes e aptidões atribuídas a um sexo complementadas – o que não significa imitada – pelo outro. Por isso, muitas vezes foi decidido que uma disposição pode ser uma virtude em um sexo, e um vício – ou um atributo neutro – no outro. O caso da castidade – mencionado nesta conexão por Hume – talvez seja demasiado emotivo para suportar consideração. Um exemplo mais suportável é o da fofoca. Isto é considerado por muitas pessoas como uma extensão inofensiva e até justificável do desejo da mulher de quebrar as barreiras da privacidade e criar um mundo social comum, bloqueando os caminhos secretos à violência e imoralidade. A mesma disposição, no entanto, é freqüentemente considerada como o vício mais escandaloso em um homem – como um paradigma de “efeminação”, igualado à disposição para fugir de inimigos ou abandonar a esposa e os filhos.

Como já observei, no entanto, esta prática de “construção de gênero” pode muito bem ser “culturalmente determinada”. Se Margaret Mead for digna de confiança,³⁶³ há sociedades em que a fofoca é considerada uma prerrogativa masculina, e em que às mulheres são atribuídos os árduos deveres do trabalho organizado, a fim de que os homens fiquem livres para descansar na sombra, discutindo as grandes preocupações do destino humano e as trivialidades do lar. O ponto importante não é se uma *concepção* particular de gênero é um universal humano, mas se o *conceito* de gênero é assim: se os seres humanos devem experimentar o mundo de acordo com esta fratura artificial. O argumento que apresentei sugere que, pelo menos, falta algo essencial para a experiência do sexo sem ele. Sem gênero, o sexo deixa de desempenhar um papel na encarnação humana, e o ato sexual, longe de ser libertado da “mera animalidade”, é, no final das contas, separado da sua interpretação moral mais natural.

Encarnação e construção de gênero

Nossa encarnação não é mais “natural” do que os fenômenos que se expressam nela. É um resultado do processo social que nos transfigura de animais em pessoas. Por isso, a encarnação expressa as compulsões e escolhas que esse processo envolve. Assim como ligamos nossas atitudes interpessoais à nossa realidade física, assim como refazemos o corpo para que ele seja um veículo mais eficaz dos significados que é instruído a revelar. O exemplo mais marcante disso é dado pelo vestuário, que dramatiza a sexualidade do corpo no ato de ocultá-lo. O sexo está escondido, para que ele possa ser revelado como gênero. Homens e mulheres são capazes de perceber o outro sexualmente nos véus que escondem seu sexo. Assim, o pensamento mais ousado da natureza sexual do outro pode repousar tranquilamente em uma percepção de suas roupas, como quando Herrick transforma sua percepção desejosa por Julia:

Quando em sedas minha Julia passa,
Então, (penso) como flui docemente
A liquefação de suas roupas.³⁶⁴

A representação do corpo com as roupas que o cobrem é correspondida, na arte ocidental, por uma representação recíproca das roupas no corpo. Anne Hollander persuasivamente mostrou que a tradição

da pintura erótica ocidental, em que a forma nua fornece o objeto de um interesse contínuo e contemplativo, representa o corpo como “despido” – ou seja, *sem* as roupas que “pertencem” a ele.³⁶⁵ É uma tradição, em termos de Kenneth Clark, do despido ao invés do nu.³⁶⁶ Os pintores conseguem isso freqüentemente, acrescenta Hollander, representando o corpo em função das formas e movimentos das peças de vestuário que foram retiradas dele. Daí é apreendido, em uma única imagem visual, tanto o corpo desejável e o processo de revelação que o descobre. O corpo despido (*desnuda*) é o registro visível de uma transação sexual.

As roupas, até certo ponto, perderam essa função representativa. Mas a função não se perdeu. Em vez disso, foi transferida para o próprio corpo. Através de levantamento de peso, banho de sol, massagem e dieta, a pessoa moderna tenta expressar seu gênero em seu corpo, alcançar uma encarnação *direta*, sem a mediação de roupas – para estabelecer diante de nossos olhos a identidade viva de sexo e gênero de uma forma que não esconde nada do sexo. O resultado admite muitos comentários morais. Vamos simplesmente apontar a enorme perda de liberdade implicada quando a encarnação sexual precisa ser atingida por meios tão dolorosos. Quão mais leve seria revestir-se do gênero ao vestir-se com roupas!

Defendi que as distinções de gênero são artificiais, mas apenas na forma que as pessoas são artificiais. Ao mesmo tempo, admiti que elas são mais variáveis, e mais facilmente alteradas, do que muitas outras características em que nossas idéias de personalidade estão enraizadas. Portanto, surge inevitavelmente a questão da justificação. Como deve ser construída a distinção de gênero? O restante deste livro dá não mais do que uma resposta implícita e discutível a essa pergunta. Compreendê-la, no entanto, é necessário para se ter alguma idéia do *processo* de construção de gênero. Devemos identificar as ocasiões precisas de mudança; pois serão os lugares onde justificação *importa*.

A distinção entre homem e mulher é uma distinção de esfera, de atividade, de papel e de respostas; é também uma distinção dentro da estrutura do desejo. Nós podemos lutar contra essas distinções; podemos querer remodelá-las, ou mesmo destruí-las completamente. Mas elas existem, e não poucos filósofos tiraram conclusões extraordinárias que

dependem, para sua plausibilidade, de nossa aceitação das identidades de gênero como naturais. Veja Hegel:

A mulher – a eterna ironia no coração da comunidade – muda pela intriga o fim universal de governo em um fim privado, transforma a sua atividade universal no trabalho de um indivíduo específico, e perverte a propriedade universal do Estado em uma posse e ornamento para a família. Assim, ela se vira para ridicularizar a solene sabedoria da maturidade, que, morta para meros particulares (prazer, satisfação e atividade real), se preocupa somente com o que é universal; ela faz chacota dessa sabedoria ante a malícia da juventude devassa, como algo indigno de seu entusiasmo. Ela defende como a coisa mais valiosa a força da juventude – do filho, senhor da mãe de que o fez nascer, do irmão, como o homem igual à irmã, do jovem, através de quem a filha se liberta da dependência, para encontrar a satisfação e a dignidade da vida de esposa.³⁶⁷

A qualidade encantatória da observação de Hegel é indicativa do fenômeno ao qual ele se refere: nós construímos a distinção entre o masculino e o feminino, em parte, ao *alinhar* a distinção de sexo com distinções de uma ressonância semelhante: interno e externo, público e privado, passivo e ativo, e mesmo (para Hegel) “subjetivo e objetivo”. Não estamos lidando com uma dada polaridade dentro da experiência humana, mas com uma “síntese de opostos”, cuja qualidade adversária é nossa própria invenção.

A visão de Hegel sobre as mulheres é exagerada, para dizer o mínimo. No entanto, está certa em um particular, que é que as distinções de gênero deverão ser explicadas, em parte, em termos políticos. Somos educados no gênero como somos educados na personalidade, por instituições que criamos e sustentamos coletivamente. E em épocas de alta civilização, este esforço de construção de gênero é reforçado no reconhecimento intuitivo que a energia nervosa da sociedade – sua capacidade de sustentar esse elaborado artifício – é dependente da excitação criada na união entre os sexos.³⁶⁸

O princípio é bem ilustrado pela educação dos sexos na idade de ouro da França. O convento na França do século XVIII servia de escola, retiro, asilo, hotel e *point de repère*, um lugar de oração e de fofocas, de devoção, educação e facilidades sociais para a dama aristocrática.³⁶⁹ Em tal época, a

educação da mulher, como a do homem, era um exercício de exagero (o tipo de exagero que tornou, posteriormente, a visão de Hegel sobre a questão uma explicação profunda de algo completamente familiar). Cada traço feminino foi resgatado da natureza e reconstituído como artifício, como o rubor é refeito com *blush*. O efeito foi tornar a feminilidade em uma propriedade da vontade, mas de modo algum de uma vontade livre. (E o mesmo aconteceu com a masculinidade.)

Em tais épocas um enorme sacrifício é feito por uma questão de gênero: o sacrifício envolvido em trocar o conforto de uma existência totalmente privada pelo perigo emocionante de exibição. Ao entregar-se à representação, o aristocrata liberta a sua vida da mácula do utilitário. O ideal de gênero que ele traça em um esboço decorativo é um ideal estético. Homem e mulher tornam-se objetos de contemplação, seu ser e aparência são totalmente absorvidos na tarefa única da encarnação sexual. Os *précieuses ridicules* de Molière só são ridículos porque seu gênero tornou-se uma questão de *politesse*. Eles deixaram de exibir em seu gênero a finitude real, urgente e trágica de seu ser. O gênero, para eles, não é mais um princípio vivo. O verdadeiro aristocrata também representa seu gênero, mas apenas porque representa sua vida.

Não obstante, a representação é auxiliar à atividade real da existência, um modelo a ser imitado, uma renderização cômica de nosso trágico alvoroço para a extinção. A exibição do aristocrata deve, portanto, encontrar o seu significado em outro lugar, em um mundo circundante que não participar dela. O resto da humanidade saqueia o guarda-roupa de disfarces aristocráticos – para ser um verdadeiro cavalheiro ou uma verdadeira dama, mesmo que apenas uma vez. As futilidades aristocráticas, portanto, fornecem um modelo para o cortejo comum, em que cada parte se esforça por exagerar sua utilidade e atratividade para o outro, representando a complementaridade perfeita de seus modos.

Mas o disfarce se desgastou. Em uma civilização aristocrática, a exibição do gênero invade toda a vida de quem toma parte nela. Pois suas vidas são públicas, vividas a portas abertas, através de que peticionários, caçadores de escândalos, políticos e prostitutas são constantemente acolhidos e dispensados. Assumir o fardo de uma vida pública apenas por uma questão de exibição não é mais possível. A minoria privilegiada que uma vez fez esse sacrifício trocou toda a esperança de repouso por uma

vaga promessa de alegrias fugazes. E suas ligações naufragaram no recife de *méchanceté* que cerca a ilha de Cítara. Não há mais as condições em que as pessoas podem voluntariamente se comprometer a passar por essa existência perigosa. Audácia, esnobismo, desprezo pelo “comum” – todas essas respostas existem, agora, em formas que são dolorosamente teatrais.

Sem a glória da exibição, o trabalho da construção do gênero é um trabalho pesado, cujas recompensas parecem obscuras e inconclusivas. Ao mesmo tempo, há um momento crucial – o momento do cortejo – quando a necessidade de representar e de concentrar o gênero em um ato demonstrativo ainda é sentida com toda a sua urgência tradicional. O casal de namorados ainda precisa ser “proposital sem propósito”, e, portanto, ainda se veste e dança, apesar da dança, como tantas outras coisas, ter se retraído para si mesma, tornando-se um exercício meramente “privado”.

A dança social tradicional difere radicalmente da vibração sem forma do corpo que chamam agora de dança. Cada bailarino tinha que obedecer a formação, e de tempos em tempos mudar de parceiros, de modo a dançar com alguém que ele não escolheu. Ele deve limitar seus gestos sedutores para essas pequenas nuances que são ainda mais agradáveis por sua semelhança com os sorrisos e toques inocentes da dança. O entusiasmo está num movimento coordenado, em que uma habilidade compartilhada fornece a base para um prazer comum. Em tal dança, o motivo sexual é neutralizado precisamente para que a construção do gênero seja intensificada. O jovem casal que entra na dança com desejo em suas almas o esconde ou revela como faria em qualquer outro congresso social. A dança não é um prelúdio para a união sexual, mas um batismo na primavera criativa de gênero, em que cada um refresca sua encarnação e a expõe ao mundo. Essa dança é uma expressão suprema da nossa racionalidade, e também parte integrante da educação moral. Além disso, ela nos mostra algo que a cultura aristocrática de exibição oculta: que a construção de gênero é um prazer, e talvez um dos maiores prazeres que conhecemos.

O ato de se arrumar é naturalmente associado à dança e, como a dança, seu “propósito” é despropositado, disponível para qualquer pessoa, seja qual for a sua idade, sexo, aspecto e desejo. É uma atividade de exibição social que impõe uniformidade, a fim de permitir divergências interessantes da norma. (Assim, Philippe Perrot argumenta, na sequência de uma idéia familiar a Saussure, que na moda, como na linguagem, o significado é

produzido não pelas semelhanças, mas pelas diferenças que geram.)³⁷⁰ Já que a moda é um dispositivo de construção de gênero tão importante, não pode ser preterida sem nenhum comentário: o que vou dizer, no entanto, não faz justiça ao assunto.

A moda é uma atividade de cooperação, pela qual homens e mulheres – e especialmente as mulheres – tentam fazer do gênero algo novo e surpreendente. O significado da moda reside quase inteiramente na construção de gênero. Uma nova moda remodela e revitaliza a verdade universal do gênero, criando um modelo que pode ser compartilhado. A moda mostra o que é comum a todas as mulheres, permitindo que sua individualidade brilhe a partir do esquema do seu gênero, como a coisa que é verdadeiramente desejada. Assim, uma moda nunca é esquemática: é completada com a integralidade da vida humana; prescreve uma aparência total, um vocabulário total de expressões e gestos, uma comunidade de amigos e rivais, um conjunto de recursos e ações comuns – até mesmo uma linguagem própria. E todas essas coisas são expressamente efêmeras, encapsulando em sua breve glória a evanescência da própria vida. Porque a moda é uma ação humana tão evidente, uma reconstrução deliberada do corpo, ela serve como um desafio coletivo ao nosso destino, um gesto de revolta contra a lei implacável da encarnação. Aquilo que está fora de nosso controle – o organismo, seu sexo e o anseio procriador que se esconde lá – é recuperado como uma realização consciente, um gesto alegre atirado no rosto dos deuses. A moda perfura a opacidade do corpo, e supera sua *estranheza*. O mais estranho ou surpreendente não está mais no rosto e nos membros, mas nas roupas e modos – ou seja, naquilo que podemos alterar, o que traz a marca de “algo feito”. Por isso as modas devem mudar constantemente, precisamente para renovar a realidade imutável de gênero.

O trabalho de construção de gênero ainda é feito na moda – embora, como comentei anteriormente, a moda agora não afeta só as roupas, mas também o próprio corpo. O trabalho continua inabalável, às vezes exagerando a distinção entre os sexos – às vezes (como agora) estreitando-a, de modo que as únicas distinções reais residam no próprio corpo, que é cuidadosamente delineado por roupas bem ajustadas.

A moda novamente nos lembra da medida a que o gênero chega, não só através da educação e da segregação, mas também através da representação. É

precisamente na representação que nossas necessidades e percepções sociais mais profundas são articuladas. Alterar as distinções de gênero é aprender jogos diferentes. À questão de saber se devemos fazer isso, ofereço apenas uma resposta implícita. É importante lembrar, no entanto, que a energia liberada quando o homem e a mulher se unem é proporcional à distância que os divide quando estão separados.

Tipos pessoais

O resultado da construção de gênero é que percebemos o *Lebenswelt* como sujeito a uma grande divisão ontológica. Não só existe uma distinção intencional entre pessoa e coisa, há outra entre o masculino e o feminino, que é inicialmente uma distinção entre pessoas. Mas esta segunda divisão ontológica, enquanto ele extrai seu sentido de nossa compreensão das pessoas, não se limita à esfera pessoal. Pelo contrário, alcança toda a natureza, apresentando-nos com um masculino e um feminino em tudo. Um salgueiro, uma coluna coríntia, um noturno de Chopin, uma torre gótica – em todos eles pode-se receber a intimação corporificada da feminilidade, e alguém que não consiga entender essa possibilidade é alguém com percepções empobrecidas. Assim, o mundo intencional reflete de volta para nós a divisão ontológica que exemplificamos. Nós absorvemos e reabsorvemos as idéias do masculino e do feminino, como conteúdos intencionais, já impressas com a marca da sexualidade humana e do desejo humano. O gênero torna-se, assim, uma característica inevitável do nosso mundo, não menos real por ser de nossa própria criação.

Embora o gênero seja um artefato, é também, em outro sentido, uma característica tão natural do *Lebenswelt* como a própria pessoa humana. Nenhuma pessoa pode facilmente se abster de pensar em si mesmo como “de” um determinado sexo, e de racionalizar esse pensamento em uma concepção de gênero. A experiência de encarnação sexual, que compromete e desvia tanto os nossos projetos, obriga-nos a ter consciência do nosso sexo como um canal através do qual fluem vontade e consciência. O gênero é o conceito segundo o qual o sexo *entra* na nossa vida, dando uma forma persistente e fundamentada a projetos de outra forma incipientes. É difícil evitar esta forma de identificação, uma vez que é difícil evitar o impulso que me leva a me ver em termos sexuais. Meu desejo sexual não decorre de

alguma parte accidental de mim, mas do meu *eu*. Por isso, eu não penso no meu corpo, mas em *mim mesmo*, como de um determinado tipo sexual. Por mais que eu possa alienar o meu eu “interior” de atributos, vejo como é difícil aliená-lo deste. Mesmo aquelas puras “perspectivas de primeira-pessoa” – os deuses que se movem em esferas transcendentais – são identificados nos termos de seus gêneros. A religião mais abstrata atribuirá um gênero ao seu deus: não o fazer é pôr em causa todo o *estilo* da agência de Deus. (Assim, o Deus do Islã tem um gênero, apesar de sua natureza totalmente desencarnada; e este gênero é explicitado, mesmo quando o Alcorão é traduzido em uma linguagem livre de gênero, como o turco.)

Se o feminismo kantiano estivesse correto, seria impossível pensar em mim como um homem, e não como uma pessoa com o corpo de um homem. No entanto, é precisamente para o eu que atribuímos a característica que tem o testemunho mais esmagador da nossa condição encarnada. A confirmação pode ser encontrada em um caso em que a princípio pode parecer para refutar essa afirmação – o caso da “mudança de sexo”. A idéia de que o gênero é um artefato é tão convincente – e tão imóvel é o preconceito humano de que o sexo não é nada além de gênero – que a teoria surgiu do sexo, também, como um artefato.³⁷¹ Basta fazer alguns ajustes à constituição física do corpo, e qualquer criança poderia ser educada indiferentemente como um menino ou uma menina: a relatividade social de seu gênero é equivalente à relatividade social de seu sexo. Tais idéias são um absurdo biológico.³⁷² Mas isso não as impediu de serem extremamente influentes, ou de alimentar a fantasia de que cada pessoa pode ter um “sexo verdadeiro”, o que é desmentido pela sua forma corporal, mas que se revela em sua própria concepção de seu gênero. O paciente da mudança de sexo não passa por esta operação perigosa para mudar o seu “sexo verdadeiro”, mas para mudar o seu *corpo*, adaptando-o ao sexo que é realmente *seu*. Em outras palavras, ele identifica seu sexo pelo seu gênero, e seu gênero, não pelo seu corpo, mas pela sua concepção de si mesmo. Ele sente que seu corpo pertence a um tipo a que ele próprio não pertence. É por este motivo que as operações de mudança de sexo são desejadas tanto por aqueles que se submetem a elas quanto é justificada por aqueles que as executam. Não existe exemplo mais vívido da determinação humana para triunfar sobre o destino biológico em razão de uma idéia moral.

Uma conclusão similar é sugerida pelo caso de hermafroditismo, como registrado pelo patético Herculine Barbin.³⁷³ A sexualidade de Mlle. Barbin sofreu mudanças genuínas, causando a angústia mais intolerável na mente da vítima, levando-a finalmente ao suicídio. A incerteza espiritual, que cresce a partir da incerteza biológica, mostra o drama intenso de uma alma individual conforme tenta encaixar uma idéia necessária de gênero em um atributo aparentemente flutuante de sexo. As reflexões de Herculine Barbin mostram, de fato, o quão longe um ser humano vai – até mesmo ao ponto de perder de vista a sua própria existência – para espiritualizar suas partes íntimas e reunir o atributo do sexo dentro de uma concepção pessoal.

É tentador concluir, portanto, que há uma *distinção real* de gênero: a de que “homem” e “mulher” denotam dois tipos de pessoa, cuja distinção biológica é recolhida em uma divisão de tipos. Isto é anunciado, pelo menos, pelos nossos hábitos de autoidentificação, e em particular por nossa identificação de nós mesmos em, e através de, nosso gênero. Ao mesmo tempo, pode-se concluir que, como as distinções de gênero não são distinções entre tipos naturais, mas entre tipos “fenomenológicos”, não pode haver sentido na idéia de uma distinção real. Uma vez que estes tipos foram, em algum sentido, criados por nós, como podemos falar de uma “essência real” que une tudo o que está incluído por eles? Nesse caso, qual é o conteúdo da nossa crença de que homens e mulheres são dois tipos de pessoa?

Superficialmente, essa pergunta é fácil de responder. Nós só temos que nos referir à analogia com qualidades secundárias. A distinção entre vermelho e verde é uma distinção objetiva, mesmo que seja, nas palavras de Colin McGinn, “subjetivamente constituída”.³⁷⁴ É a natureza dos objetos em si que nos leva a perceber alguns como vermelhos e alguns como verdes. A distinção entre os objetos da experiência é aqui tão real como a distinção entre as experiências. Estabelecer uma “distinção real” de gênero, portanto, seria suficiente para mostrar que a nossa experiência das pessoas contém o gênero como parte de seu conteúdo.

Mas a questão tem outro componente menos superficial, um que levou à referência a uma “essência real” de cada tipo pessoal. O feminista kantiano pode aceitar que as distinções de gênero são inevitáveis – ou pelo menos escapáveis somente a um custo intolerável – e afirmar que também são inerentemente triviais. Tais distinções não tocam de forma alguma na

realidade moral das próprias pessoas. Certamente não existe tal coisa como uma “essência real” dos homens, distinta da “essência real” das mulheres, sendo que os termos “homem” e “mulher” designam dois tipos de *pessoa*.

Mas aqui encontramos o que é talvez a mais séria objeção ao feminismo kantiano, que, precisamente no sentido em que o gênero é um artefato, também o é a pessoa humana. É inevitável que os seres humanos, em condições sociais, se desenvolvam em pessoas, e sejam descritos uns pelos outros em termos pessoais. Por isso, todos os seres humanos devem possuir um conceito da pessoa. As *concepções* da pessoa, no entanto, variam de cultura para cultura e de tribo para tribo. Da mesma forma, todos os seres humanos em condições sociais inevitavelmente se desenvolvem em homens e mulheres, e descrevem uns aos outros por meio dessas categorias. Por isso, todos os seres humanos possuem um conceito de gênero. Mas as *concepções* de gênero variam de lugar para lugar e de tempos em tempos. E é plausível supor que os dois processos caminham lado a lado: que a evolução da pessoa, e sua adequação a um gênero, são dois aspectos de uma única história.

Tipos artificiais podem ter “essências reais”. É uma propriedade essencial de uma pessoa ter uma perspectiva de primeira-pessoa. É uma característica peculiar da teoria kantiana da moralidade atribuir a natureza moral de uma pessoa inteiramente a modificações de duas de suas propriedades essenciais – liberdade e razão. Mas há razões para se estar insatisfeito com a visão kantiana: em particular, ela negligencia a terceira propriedade essencial da pessoa humana – a da encarnação – e deixa de reconhecer que existem qualidades morais que envolvem *essencialmente* a nossa encarnação, como o calor do coração e a vivacidade. Todas essas qualidades pertencem, para Kant, meramente ao aspecto empírico da natureza humana e não ao núcleo racional. A filosofia kantiana deve dizer o mesmo do gênero. No entanto, isto parece ser igualmente implausível. Em primeiro lugar, há uma nítida disposição para considerar o gênero como uma propriedade essencial: para considerar verdadeiras mudanças de *gênero*, ao contrário de mudanças de sexo, como

“transsubstanciações”, em que um indivíduo é abolido e substituído por outro. Isso é tão plausível quanto supor que Zeus poderia seduzir Callisto aparecendo como a caçadora Diana, como poderia seduzir Leda aparecendo como um cisne. A transformação de gênero do primeiro caso é uma barreira para a imaginação na mesma medida que a transformação de espécie do segundo. O outro ser um homem, digamos, é inseparável de sua existência como pessoa, e embora eu às vezes possa entreter na imaginação o pensamento dele pertencer ao outro sexo, a possibilidade deste pensamento é precisamente o que é excluído por todas as minhas respostas interpessoais normais em relação a ele. É um pensamento essencialmente “literário”, assim como o que afligiu Bloom bêbado na zona de prostituição.

Eu não tenho nenhum argumento para a conclusão de que o gênero é uma propriedade essencial de tudo o que o possui: tais argumentos são sempre difíceis de produzir, e sempre inconclusivos. Mas, mesmo sem que essa forte conclusão, certamente podemos aceitar que o gênero é uma propriedade moralmente *significativa* de tudo o que o possui e, portanto, que a posição feminista kantiana, que bane o gênero para a periferia da liberdade humana, está enganada. Pois é precisamente a existência do gênero que serve para unir a nossa natureza sexual à vida moral que cresce dela. O gênero – na minha analogia – é o tronco pelo qual a flor e a folhagem do desejo são alimentadas. Entender isso é rejeitar tanto a alegação feminista quanto a resposta à pergunta platônica.

A questão de Platão e a raiz do desejo

Dada a existência do gênero, já não podemos supor que o ato sexual entre os seres humanos seja o *mesmo* ato realizado por animais. Cada característica do ato sexual, até a sua própria fisiologia, é transformada por nossa concepção de gênero. Ao fazer amor, estou sendo um homem conscientemente, e esse empreendimento envolve toda a minha natureza, e procura concretizar-se nos movimentos do ato em si. Embora o homem que entra em uma mulher, ou a mulher que abriga um homem, esteja satisfazendo um desejo primitivo, e experimentando quaisquer sensações e

palpitações que possam acompanhar o cumprimento desse desejo, isso não é uma descrição “do que estão fazendo” no ato de amor. Mesmo se estiverem perfeitamente conscientes do processo – e é de se supor que os seus pensamentos são abundantes em fantasias que os dirigem constantemente para a fonte de seu prazer físico – não é o processo físico, descrito como tal, o que constitui o objeto da sua intenção. Eles estão com a intenção de “fazer amor”, isto é, de se unir como seres sexuais em uma experiência guiada pelo conceito de gênero. É o “homem se unindo com a mulher”, em vez de “o pênis entrando na vagina”, o que foca sua atenção. O último episódio é entendido simplesmente como um “momento” no primeiro caso, que fornece o seu contexto indispensável.

Em razão disso, o desempenho físico, ao se tornar uma ação humana, é retirado de sua circunstância biológica. É adaptado às exigências morfológicas do desejo sexual, sendo reconstituído nos termos do gênero. O exercício prazeroso da cópula é moralizado pelo conceito de gênero, e transformado em algo distintamente humano, assim como o exercício prazeroso de pular e saltar é moralizado pela idéia da dança. Os animais podem pular e saltar e sentir o prazer correspondente. Mas eles não podem dançar, pois não podem perceber seus movimentos na forma exigida pela dança – como coisas importantes em si mesmas. Por isso, embora possam experimentar o prazer de pular, eles não podem experimentar o prazer de dançar. Nem, por razões semelhantes, eles podem experimentar o prazer do sexo, em que os movimentos da cópula encarnam uma idéia moral de pertencimento a um sexo, e não estão envolvidos apenas por impulso, mas por causa do que eles significam.

No entanto, nas palavras de James Thurber – o sexo é necessário? Quero dizer, é necessário que o desejo sexual, com sua intencionalidade interpessoal peculiar, nos conduza precisamente a *esta* situação? Claro, não devemos chamá-lo de desejo *sexual* se habitualmente e normalmente se expressa de alguma outra forma. Mas isso é apenas uma questão verbal. O que há na intencionalidade do desejo que exige o seu apego ao ato sexual?

A introdução do sexo no desejo não ocorre sem as mais longínquas consequências. Em particular, introduz um elemento de universalidade no objeto de desejo. Ele ou ela é desejado *como* homem ou *como* mulher, e é desse pensamento que surge grande parte da fenomenologia do desejo – um ponto que já tentei ilustrar ao discutir vergonha e inveja. A universalidade

em questão não é, no entanto, a do sexo, mas a do gênero. O outro não aparece para mim, até mesmo no ato sexual, como o animal nu, mas como uma pessoa, vestida com os atributos morais de seu gênero. Ao desejá-lo, eu o vejo como essencialmente encarnado, e seu corpo como essencialmente animado; a lacuna entre a alma e o corpo é preenchida para mim pelo meu desejo. É difícil imaginar essa unidade absoluta no objeto intencional resultante de um motivo não sexual. A união interpessoal que culmina no nadar juntos, caminhar juntos, conversar juntos, não se concentra na realidade do corpo da forma que o ato sexual faz. É só quando beijos e carícias tornam-se parte do objetivo da união interpessoal, e a verdadeira fonte de prazer, que somos forçados a ver o corpo do outro como realmente dele, e a ver o contato com seu corpo como o contato com ele. O desejo sexual deve, portanto, envolver atividades tais como beijar e acariciar para cumprir o seu objetivo fundamental. É certamente óbvio, portanto, que a culminação natural destas atividades – o ato sexual – deva estar incorporada no conteúdo intencional do desejo. O desejo explora e confirma nosso conceito de gênero, ao recusar-se a aprovar a separação entre uma pessoa e seu corpo. O ato sexual é, biológica e intencionalmente, o culminar de um processo de intimidade física, em que uma pessoa se une a outra através de seu corpo. Nenhuma das nossas funções corporais é tão bem equipada para esta união como a função sexual, desde que o sexo seja percebido sob o aspecto do gênero – percebido, em outras palavras, como um atributo individual, em vez de como um fato meramente biológico.

Assim, temos grande dificuldade para enxergar o verdadeiro desejo sexual entre peixes e outras criaturas que se reproduzem sexualmente, mas sem contato sexual. O carapau fêmea pode depositar um ovo que depois é fertilizado e guardado por um macho. Mas o que, nesta ação solitária, tem o aspecto de desejo? Não só o contato físico, mas qualquer mutualidade concebível foi expulsa do processo sexual, que em consequência não pode ser visto, por qualquer esforço imaginativo, como uma forma de desejo. Quão mais fácil é ver o desejo na cópula de cães, ou mesmo na de insetos. (Por isso, não importa o que mais seja, a inseminação artificial não é adultério.)

Parece, portanto, que, desde que o sexo seja visto como gênero, há uma adequação intrínseca que une o ato sexual à atitude interpessoal do desejo. Assim, tal como a intencionalidade do desejo se enraíza nos prazeres do

congresso sexual, uma idéia de sexo entra no conteúdo intencional do desejo, determinando o “tipo de coisa” que é seu objeto. O indivíduo sempre será procurado sob o signo de seu gênero, como uma instância de um tipo sexual.

Beleza e gênero

Vale a pena voltarmos neste momento para a discussão da beleza. Quase tudo no mundo pertence a algum tipo, cujos modelos parecem bonitos para nós. Há belas canetas, cavalos, pedras, nuvens, casas, demonstrações e sons. Há também belos caracteres e almas – ou seja, pessoas cujos atributos morais não apenas elogiamos, mas também contemplamos com emoção agradável. Isto levanta a questão de saber se “belo” é um adjetivo “atributivo”³⁷⁵ no sentido dado por Geach. A proposição de que “*x* é bonito” não *precisa* ser estendido em “*x* é bonito como um *f*”, a fim de ser plenamente inteligível. Ao mesmo tempo, em um nível menos gramatical, o belo é tão atributivo como o útil e o bom. O *julgamento* sincero da beleza depende sempre de uma compreensão do tipo de coisa que é julgada. O que é bonito em um cavalo pode não ser bonito em uma perdiz, e James pode ser bonito como um cavalo, mas profundamente feio como um enfeite de jardim.

Esta “relação tipológica” na idéia de beleza talvez não surpreenda. É um pouco mais surpreendente, no entanto, descobrir que, no caso de pessoas, a beleza é relativa não à personalidade, mas ao gênero. Você é bonito como homem ou como mulher, mas não – como regra – como pessoa. A referência a “pessoas bonitas” geralmente é entendida de forma inclusiva (abrangendo homens bonitos e mulheres bonitas) ou como uma referência a qualidades morais, ao invés de físicas. As pessoas não possuem alguns atributos – beleza pessoal – independentes de sua beleza ou feiúra como um membro de seu sexo. É verdade que falamos livremente de uma “criança bonita”, ou seja, não levantamos a questão do seu sexo. Mas isso é porque o seu sexo não se desenvolveu a ponto de considerarmos adequado ter interesse por ele. Assim que o sexo se torna proeminente, nossos juízos de beleza humana respondem imediatamente ao conceito de gênero. Uma pessoa fisicamente bonita é bela como uma mulher ou um homem, e sua beleza é completamente qualificada pelos atributos distintivos do seu sexo. Claro que há homens de beleza feminina, e mulheres de beleza masculina –

mas nossa própria disposição em descrevê-las indica que atribuímos beleza, mesmo nesses casos, a uma idéia de gênero, e não podemos percebê-la em outros termos.

Já argumentei que o conceito de beleza é unívoco – que a sua aplicação ao objeto de contemplação estética e ao objeto de desejo não envolve nenhuma ambiguidade real. Por isso, não devemos ficar surpresos ao descobrir que os tipos de beleza humana correspondem aos tipos de desejo humano: em particular, eles exemplificam a mesma divisão do objeto de acordo com o gênero. Ao “enraizar-se” no sexo, o desejo também eleva o sexo de seus propósitos animais, e o incorpora em uma idéia moral de gênero. É essa idéia que encontra a sua “encarnação sensual” – usando a expressão de Hegel³⁷⁶ – na experiência da beleza humana.

É difícil resumir em termos simples as muitas idéias condensadas em nossa experiência do corpo humano – as emoções que nos levam a ver o corpo humano como de um modo especialmente luminoso entre os objetos de nossa experiência. Mas é observando, acariciando e delineando a forma humana que chegamos a compreender toda a riqueza da companhia humana. Sem essas experiências, todas as visões de bem-aventurança celeste ficariam gravemente empobrecidas. Maomé foi ridicularizado muitas vezes por povoar seu paraíso com mulheres desejáveis, e por nos convidar a ansiar por suas carícias. Mas certamente ele estava respondendo a um instinto natural e saudável, que encontra na contemplação de um belo corpo não só o estímulo ao desejo, mas também a satisfação de uma ânsia mais profunda. Ansiamos, na verdade, *justificar* o corpo humano, dar razões para o nosso sentimento de que esta é a imagem de Deus. E neste anseio está expresso nosso conhecimento real de que somos os nossos corpos e que eles são nós.

E a “questão de Platão”? Meu argumento implica que procurar pelas raízes da experiência sexual na função biológica é infrutífero. Não é olhar para a base de nossas percepções sexuais, mas abaixo dessa base. O gênero, então, dá lugar ao sexo. Mas o conceito de sexo não descreve, por si só, os contornos de nossa *Lebenswelt*. Tudo sobre a nossa atividade sexual, incluindo o próprio ato de amor, é recolhido em nossas percepções interpessoais. Embora seja verdade que o desejo está enraizado no sexo, o sexo, por sua vez, atinge o seu verdadeiro florescimento no desejo, e somente

lá, em seu *telos*, a sua essência é revelada, como um fenômeno no mundo da experiência humana, e como um objeto daquela compreensão intencional pela qual damos sentido ao nosso mundo.

No decurso da discussão para essa conclusão, reconheci a existência de distinções de gênero como características reais do nosso universo interpessoal. As distinções de gênero incorporam ambas as distinções artificial e socialmente determinadas que surgem entre os sexos, e também as distinções natural e biologicamente determinadas que condicionam a superfície percebida da conduta humana. O enraizamento do desejo no sexo leva também ao enraizamento do gênero, e ao enriquecimento da distinção biológica com elementos morais inatos. Se devemos reescrever esses elementos, embelezá-los ou reduzi-los são questões que merecem atenção. Mas não se deve pensar que a decisão aqui é simples, ou que qualquer recomendação em particular seja prontamente atendida ou totalmente compreendida. Além disso, as distinções de gênero vão refletir as estruturas separadas do desejo masculino e feminino. Na medida em que estas estruturas têm suas raízes nas distinções natural e biologicamente determinadas, é fútil e perigoso mexer com elas. Parte da função das nossas concepções de gênero reside na necessidade de aceitar as diferenças biológicas subjacentes, erguê-las do reino do destino animal, e dignificá-las com os trajes da moralidade.

Homossexualidade e gênero

Todas as características de nossa percepção sexual a que me referi neste capítulo, da crua distinção de tipos biológicos ao ponto alto da contemplação estética, servem para enfatizar não só a distinção entre os sexos, mas também a alteridade do outro sexo e a familiaridade do próprio. O feminismo kantiano tende a assumir – com Simone de Beauvoir – que apenas *um* sexo percebe o outro em termos de sua “alteridade”.³⁷⁷ Naquela mesma observação, no entanto, é revelado o reconhecimento secreto de que o homem é tanto o “outro” para a mulher como a mulher é o “outro” para o homem. O homem é o “outro” cuja alteridade reside em sua “criação” da alteridade da mulher. Se o feminismo kantiano estivesse certo, seria impossível pensar em homens, como uma classe, envolvidos nesta supostamente falsa representação e na sua ação opressiva associada. Apenas pessoas individuais – que por acaso são do sexo masculino – podem ser

responsáveis por tal crime. Mas, por hipótese, a sua masculinidade, não sendo uma característica de sua personalidade, não teria nenhum papel a desempenhar na sua responsabilidade. Nesse caso, nunca poderíamos dizer que a divisão do mundo em gêneros, e a construção de um mito do “outro” sexo, foi obra dos homens ou resultado do domínio masculino. Resumindo, se as afirmações dos feministas kantianos fossem verdade, o feminismo kantiano seria falso.

Para o feminista kantiano, o *enracinement* da pessoa no solo da atividade animal é um fenômeno único, exemplificado igualmente pelo homem e pela mulher. Uma mesma pessoa pode ter raízes em qualquer solo. Se fosse assim, não poderia haver nenhuma diferença moral entre o desejo homossexual e o heterossexual. O sexo do corpo seria irrelevante para as emoções interpessoais que são exibidas nele; especificamente *esta* pessoa pode ter tido especificamente *este* desejo, seja qual for seu sexo. Caso contrário, devemos dizer que o desejo não é, afinal, uma atitude interpessoal, mas simplesmente um resíduo de experiência corporal, indicando não a pessoa, mas o seu destino biológico, na forma de prazer sensorial e dor sensorial. Em outras palavras, o feminismo kantiano tem consequências morais radicais. Ou ele nega a distinção moral entre desejo heterossexual e homossexual – e, jun to com ela, a idéia de uma “normalidade” sexual em resposta à nossa natureza como seres que se reproduzem sexualmente – ou então ele nos obriga a aceitar a visão platônica do desejo como “meramente animal”. Nenhuma das alternativas é aceitável.

Casanova conta a história de seu encontro com Bellino, um cantor *castrato* que ele acredita ser um homem, mas a quem deseja *imediatamente*, na hipótese incerta de ser uma mulher. Bellino vai jantar com trajes femininos, e Casanova olha para ele com desejo, observando que “ma nature vicieuse me faisait trouver une douce volupté à le croire d’un sexe dont j’avais besoin qu’il fut”(grifo meu).³⁷⁸ Ao mesmo tempo, Casanova sente dentro de si uma profunda repulsa em relação ao amor homossexual; quando ele descobre que Bellino é homem, ele continua a pensar nele com desejo, mas apenas como a mulher que ele já tinha imaginado que Bellino fosse. E então, por fim, ele descobre que Bellino é mulher, e corre para consumir seu desejo. Isso, certamente, é uma descrição precisa do papel do gênero na gênese do desejo. Para o feminista kantiano, o problema de

Casanova era inteiramente artificial: ele *poderia* ter desejado a Bellino com *esse exato* desejo, acreditando ainda que ele era homem. Mas o desejo de Casanova foi extinto por esse pensamento: ele já não podia desejar a Bellino como acreditava que ele fosse, mas apenas como ele pensava que era.

No entanto, não é fácil dar uma explicação completa para a angústia de Casanova. Por que ele hesita tanto ante o limite do desejo homossexual? Vou concluir com uma breve sugestão, a que eu voltarei no capítulo seguinte.

O fato é que, porque vivemos em um mundo estruturado pelo gênero, o outro sexo é sempre, em certa medida, um mistério para nós, com uma dimensão de experiência que podemos imaginar, mas nunca interiormente saber. Ao desejarmos a união a ele, estamos desejando nos misturar com algo que é profundamente – talvez essencialmente – diferente de nós mesmos, e que nos leva a experimentar um caráter e uma interioridade que nos desafiam com a sua estranheza. (Esse é, naturalmente, o tema predominante dos romances de D. H. Lawrence: e em *O Arco-Íris*, pelo menos, Lawrence vindica sua visão.)

Isto pode dar a entender que existe uma distinção entre desejo homossexual e heterossexual. O heterossexual se aventura com uma pessoa cujo sexo o confina dentro de outro mundo. O homossexual une-se com um indivíduo que não se encontra além do fosso que separa o mundo dos homens do mundo das mulheres. Por isso, o homossexual tem uma familiaridade interior peculiar com o que seu parceiro sente. Sua descoberta da natureza sexual de seu parceiro é a descoberta de que ele conhece. Como Verlaine, ele pode se divertir com isso, saboreando a duplicidade de uma única experiência:

E você se regozija, pequeno,
Porque eis que tua bela gália,
Ciosa também de ter sua hora,
Logo, logo, infla, cresce,
Enrijece... Céu! a gota, a pérola,
Mensajeiro, venha brilhar
Na cavidade rósea: engoli-la,
Eu, eu devo abandoná-lo
O meu flui.³⁷⁹

Ou, de forma mais explícita, numa prosa terrível:

Ao dar, dou-me. A mesma tempestade, a mesma agitação. Nunca se tem isso com um homem, sua experiência tão escondida como a minha. Mas duas mulheres têm os mesmos nervos. O toque mais insignificante do meu dedo em seus clitoris escondido como uma pérola em suas dobras alerta sua extremidade, e o meu próprio pulsa como se estivesse sendo tocado por uma mão. [Kate Millet, *Flying*]

Podemos extrair alguma consequência moral desta dissemelhança entre o desejo heterossexual e o homossexual? Em particular, esta é a verdadeira base da freqüente (errada ou não) condenação da homossexualidade? Para discutir essa questão, precisamos nos armar com um conceito de perversão sexual.

CAPÍTULO 10

PERVERSÃO

Falar de perversão sexual é repulsivo tanto para aqueles que a vêem como uma ameaça a suas práticas sexuais, quanto para aqueles que acreditam que depende de um conceito desacreditado de normalidade. Há algo a ser dito sobre a idéia de “normalidade” sexual, além de registrar uma dupla confusão – entre o desejo sexual humano e a “tumescência” animal, e entre as normas da existência biológica e as obrigações da vida moral? Certamente, obras contemporâneas sobre o tema da perversão têm mostrado pouca consciência do que está em jogo. Freud, por exemplo, descreve como pervertido qualquer impulso sexual diverso do objetivo “biologicamente normal” da união sexual – ou seja, o objetivo que, em circunstâncias favoráveis, leva à procriação.³⁸⁰ Logo, todos os atos que não envolvem ou tendem para a inserção do pênis em uma vagina feminina são, para Freud, “anormais”, e a disposição para realizá-los uma “aberração”, “depravação” ou “perversão”. Freud se abstém de tirar conclusões morais desta descrição, consciente da fragilidade moral do conceito expresso nela. Nesse caso, poder-se-ia dizer que ele não introduziu realmente um conceito de *perversão*, mas meramente um conceito de *variedade*. Pois não é parte da natureza humana ir além do repertório limitado de conduta que é instilado em nós por nossos instintos símios? Em outras palavras, não é a “anormalidade” de Freud precisamente o que é normal em seres como nós?

Claramente, a primeira tarefa para qualquer teoria da perversão é analisar a idéia de normalidade. Esta idéia tem um lugar importante na ciência biológica, o que nos permite estabelecer uma distinção vital sem a qual o conceito de uma espécie seria de valor explicativo duvidoso: a distinção entre o normal e o médio. Suponha que todos os leões tenham sido afetados por uma praga que fez com que perdessem suas juba. O leão mediano, então, não teria juba. Mas o leão normal continuaria a possuí-la – apesar de perder o privilégio da existência. Em tais circunstâncias, todos os leões existentes seriam anormais. O leão normal é aquele que tipifica a natureza leonina – aquele que vive, floresce e esmorece de acordo com as

leis da sua espécie. O conceito de uma espécie já é definitivo, por conseguinte, de uma norma biológica.

Se nossa idéia de normalidade sexual é regida pelo pensamento biológico, vamos de fato concordar com Freud em limitar o desempenho sexual normal ao ato da cópula heterossexual simples, juntamente com seus preliminares e consequências. Nesse caso, teremos de descrever muitos atos que ocorrem naturalmente e espontaneamente entre casais heterossexuais como anormais. A felação, por exemplo, e a cunilíngua, têm ambas imenso significado simbólico, e não podem ser excluídas do lirismo natural do beijo. Considere essa passagem de Thomas Carew sobre a cunilíngua:

E, onde a região bela se divide
Em dois caminhos lácteos, meus lábios deslizam
por aquelas vielas suaves, vestindo conforme
Um trato na neve impresso para os amantes;
Daí escalando o inchado Apenino
E passando ao teu bosque de flores,
Onde vou destilar todos aqueles doces violados
Através do alambique de amor, e com habilidade alquímica
Da massa misturada, um bálsamo soberano deriva,
E trago essa grande elixir para a tua colmeia.³⁸¹
[‘A Rapture’]

Claro que a felação ou a cunilíngua realizada de forma isolada do resto do ato de amor – por alguém que vê nisso o *único* meio de expressão sexual – é um ato muito diferente da felação conduzida “no curso” do desejo normal. E também é verdade que essa união do rosto – símbolo da perspectiva autoconsciente – com o órgão sexual – símbolo do domínio máximo do corpo – tem um significado moral que muda o sentido de nossas estratégias sexuais. No entanto, excluir esses atos do exercício normal do desejo somente por essas razões é privar a idéia de normalidade de qualquer significado verdadeiramente humano.

Na verdade, pode-se razoavelmente recusar o uso do conceito de perversão da atividade animal. Considere o coito anal – uma prática certamente não desconhecida no reino animal, seja entre macho e fêmea, ou entre macho e macho. Tal fenômeno certamente não exige explicação especial, e certamente nenhuma explicação em termos de “perversão” de um instinto. Um animal desejar inserir seu membro neste orifício em particular – ou mesmo em qualquer orifício – é profundamente previsível, dada a sua propensão para inseri-lo no orifício que é seu lar “natural”. Pois

do ponto de vista da percepção animal, os dois orifícios são iguais: quentes, passivos, desdentados e cheirando à “vida da espécie”. Não é sequer necessário assumir a existência de um engano para explicar esta sodomia “natural”.

É somente quando consideramos a relação humana que estes passatempos inocentes dos animais começam a exigir explicação especial. Pois a relação sexual humana é mediada e expressiva de uma concepção de si mesmo. Por isso, exige explicação em termos intencionais. Práticas que não estão disponíveis para os animais – práticas que envolvem fantasias elaboradas, como podolatria – estão disponíveis para o ser humano. E as cambalhotas inocentes dos animais aqui se tornam tão suscetíveis a julgamento quanto as práticas exóticas que o engenho humano empregou para adornar o ato sexual. Para o sociobiólogo, não pode haver nada de anormal no seguinte comportamento, que, em uma interpretação, mostra a preocupação exemplar de um conjunto de genes pelos recursos necessários para a sua sobrevivência. Imagine, no entanto, um conceito de perversão que não se aplique a seu equivalente humano!

O louva-a-deus é praticamente o único inseto com o pescoço; a cabeça não se junta imediatamente ao tórax, o pescoço é longo e flexível, dobrando-se em todas as direções. Assim, enquanto o macho a enlaça e fecunda, a fêmea vira a cabeça para trás e calmamente come seu companheiro com prazer. Aqui um está sem cabeça, outro está desaparecido até o tórax, e seus restos mortais ainda agarram a fêmea que o está devorando em ambas as extremidades, recebendo de seu esposo, simultaneamente, os prazeres *ac mensa ac thoro*, cama e mesa, de seu marido. O duplo prazer só termina quando a canibal atinge a barriga: o macho cai em pedaços e a fêmea acaba com ele no chão. Poiret testemunhou uma cena talvez ainda mais extraordinária. O macho salta em uma fêmea e vai copular. A fêmea vira a cabeça, olha para o intruso, e o decapita com um golpe de sua pata-serra, uma maravilhosa foice dentada. Sem desconcerto, o macho se prepara, se posiciona e faz amor como se nada anormal tivesse acontecido. O acasalamento ocorreu, e a fêmea teve a paciência de esperar o fim da operação antes de terminar o café da manhã do casamento.³⁸²

Simplificando a questão, o que é biologicamente “normal” é regido pelas exigências da espécie. Mas isto pode não ser a conduta “normal” para um ser racional ou compatível com ele. As normas de conduta racional e as normas da atividade animal podem de fato ser totalmente incomensuráveis. Por exemplo, é concebível que toda a atividade sexual casual possa ser descrita como perversa. Platão certamente chegou perto de descrever a relação heterossexual normal de tal forma. E escritores posteriores – São Paulo e São Jerônimo entre eles – estavam inclinados a pensar o mesmo de qualquer atividade sexual pelos motivos a que já me referi.

Há, no entanto, uma forte tradição – representada em sua forma mais grave nos ensinamentos da Igreja Católica Romana – que reconhece que o conceito de perversão somente pode ser legitimamente aplicado à conduta de um ser racional, e que também defende que ela é explicada em termos do processo *animal* de reprodução biológica. A tradição foi recentemente defendida por Elizabeth Anscombe, cujo argumento é mais ou menos o seguinte.³⁸³ O ato sexual normal é intrinsecamente gerador. Este fato é um dado sobre o qual está fundada a intenção daqueles que fazem amor (no caso normal), porque o caráter generativo do ato pertence à sua natureza, constitui parte da “descrição segundo a qual” se destina. Não que o ato normal seja sempre a expressão da intenção de ter filhos; mais que isso, é a expressão de uma intenção de realizar um ato intrinsecamente gerador. E isso corrige o caráter moral da ação: é isso que a relação sexual normal é, do ponto de vista moral. Todas as outras formas de relação sexual são, portanto, essencialmente desviadas; e, Anscombe acrescenta, condenáveis em virtude do seu desvio.

É justo dizer que poucos filósofos acharam o argumento de Anscombe satisfatório.³⁸⁴ Parece ter como consequência que não só a relação sexual contraceptiva, mas também a relação sexual heterossexual com alguém infértil é desviada (e também condenável) *da mesma forma, e pela mesma razão*, que a relação homossexual: um resultado que é extremamente contraintuitivo, mesmo para alguém que acredita que os três tipos de relação sexual são moralmente errados. Além disso, o argumento, se válido, implicaria que o ato sexual realizado por pessoas ignorantes dos fatos da reprodução humana é intrinsecamente desviado, enquanto os atos homossexuais realizados na esperança equivocada de induzir uma gravidez

em um homem talvez não sejam. Agora, é igualmente verdade que o nosso *conhecimento* das consequências do que fazemos é uma parte importante do nosso ato – porque modifica as nossas intenções e também porque muda a descrição do ato. E é certamente verdade que nossa disposição em separar a atividade sexual da reprodução trouxe uma vasta, e moralmente significativa, mudança no projeto de fazer amor. É certo que práticas que eliminam a possibilidade de novas e esmagadoras responsabilidades pessoais surgirem de um ato podem mudar a natureza moral desse ato. (Germai ne Greer defendeu, vagamente, mas de forma admissível, que a contracepção induziu a uma “desmistificação” generalizada do corpo humano.)³⁸⁵ Mas usar tais idéias como a única base para a complexa moralidade da conduta sexual, e assumir que elas geram uma idéia de “normalidade” útil na descrição e explicação do comportamento sexual humano, é sustentar um argumento moral muito complexo em um suporte conceitual muito frágil. Quaisquer que sejam as conclusões sobre a moralidade dos atos “inférteis”, elas devem depender de suposições mais amplas sobre a natureza humana, e não podem ser derivadas da intencionalidade flutuante das relações sexuais inférteis.

Temos de olhar em outros lugares, também, para uma análise da “norma” da conduta sexual. Pois é altamente dubitável que uma teoria que implique que a contracepção é uma perversão, talvez tão pervertida como a bestialidade ou a necrofilia, nos permita captar o que é repelente nesses últimos vícios. Podemos derivar um conceito de perversão que alcança esse fim, sustentado por bases tão objetivas quanto as que usamos para a idéia do biologicamente normal? Como já enfatizei ao longo deste trabalho, a natureza humana é dupla: somos, a um só tempo, animais e pessoas racionais. E é bastante claro que, em muitos de seus empregos, a razão determina as normas que regem a sua própria atividade. Para muitas das atividades da razão – lógica, matemática, inferência científica e assim por diante – claramente não há espaço para a sugestão de que essas normas são “subjetivas” de uma forma que as normas da biologia não são. No entanto, as coisas se tornam imensamente mais complexas quando nos dirigimos não ao argumento racional, mas à natureza do ser racional em si. O ser racional é um ser pessoal, caracterizado não só pela sua capacidade de raciocinar, mas também por sua posse de uma perspectiva de primeira-pessoa, responsabilidade, e a rica vida emocional interpessoal que acarretam.

Há lugar para uma idéia séria de normalidade, que irá distinguir aqueles que florescem de acordo com as leis dessa existência “pessoal” daqueles que não o fazem?

Na tentativa de dar uma resposta afirmativa a essa pergunta, vou seguir um caminho trilhado por Aristóteles em sua *Ética a Nicômaco* (e em outros lugares). Vou tentar elaborar uma teoria da natureza humana que seja suficientemente rica para dar razões para distinguir as variedades florescentes das em declínio. No presente capítulo, vou me limitar a uma discussão sobre a normalidade inerente no desejo sexual. No capítulo seguinte, vou incorporar minhas observações em uma teoria mais ampla da virtude humana, que irá mostrar, espero, que a abordagem aristotélica a estas questões conseguiu fornecer a base objetiva para o que é, na verdade, uma doutrina moral.

A pessoa humana é um artefato humano, o produto da interação social que ela também produz. Ela só pode existir nas condições que permitam o surgimento de uma perspectiva em primeira-pessoa – em outras palavras, somente quando ligada às práticas linguísticas públicas que dão sentido ao conceito de “eu”. Ela é, portanto, um ser social por natureza, não apenas no sentido de ser feito para a sociedade, mas no sentido mais forte de ser feito *pela* sociedade. Por isso, devemos contar entre os seus motivos mais importantes as atitudes interpessoais que expressam seu reconhecimento de sua natureza social. Como mostrarei melhor no próximo capítulo, essas atitudes não são apenas necessárias para nossa felicidade; elas também são constitutivas de nossa existência pessoal. Uma pessoa que não as tem está, em um sentido real, “despersonalizada”. Em outras palavras, essas atitudes são elementos da natureza humana normal, e a falta delas é desviante. (Se houver alguma base para a idéia de um “psicopata”, está nesta falta de resposta interpessoal.)

É este fato que torna útil a introdução de um conceito de perversão em nossa descrição do desejo humano. O desejo sexual envolve a disposição e o direcionamento de apelos animais para um objetivo interpessoal, e para uma realização interpessoal. É, além disso, um motivo poderoso e absorvente. Nossos projetos de vida se fundem nele, e são pouco capazes de colocar obstáculos em seu caminho. Daí pensarmos no desejo sexual ao mesmo tempo como uma força animal que nos ultrapassa e uma escolha pessoal cuja direção exprime a nossa vontade. No desejo, nós experimentamos a unidade

da nossa natureza animal e pessoal, e nossa noção de que o primeiro é regido por uma norma objetiva transmite-se à nossa percepção do segundo. Eu acredito que o conceito de perversão que explique a noção de que a perversão está moralmente contaminada também é o que tem o maior valor explicativo: o conceito que descreve como pervertidos todos os desvios da unidade das relações animal e interpessoal. Podemos, intencionalmente ou não, separar o desejo sexual de sua intencionalidade interpessoal e reconstituí-lo em termos impessoais e puramente “corporais”. Isto não é apenas um caso de maus modos: não é como o hábito do comedor voraz que, vencido pela compulsão animal pelo alimento que está diante dele, ignora a presença de seu companheiro, e se transforma em um porco numa calha. No desejo sexual, o companheiro também é o *objeto* do que se sente, e o que é feito é feito *para* ele. O fracasso completo ou parcial de reconhecer, dentro e através do desejo, a existência pessoal do outro é, portanto, uma afronta, tanto para ele quanto para si mesmo. Além disso, ao divorciar a conduta sexual do impulso de responsabilidade e cuidado, nós removemos da esfera das relações pessoais a principal força que nos impele à união com os outros, a aceitá-los e a comprometer nossas vidas por eles. Em outras palavras, nós removemos o que há de mais profundo em nós mesmos – nossa vida – da nossa transação moral, e a afastamos para um reino que está livre da soberania de uma lei moral, um reino de prazer curioso, no qual o corpo é soberano e obscuro. Esta, creio eu, é a característica estrutural mais importante da perversão, e a que justifica a condenação moral do desejo pervertido, além de introduzir uma distinção que facilita a explicação da sua natureza.

Antes de ilustrar essas observações, vale a pena distinguir a teoria prefigurada nelas conforme dada por Thomas Nagel em seu artigo sobre a perversão sexual.³⁸⁶ Apesar das sugestões feitas por Nagel concordarem em linhas gerais com o que eu escrevi, elas diferem em um detalhe crucial. Nagel considera que a perversão envolve “versões truncadas ou incompletas da configuração completa”.³⁸⁷ Em outras palavras, a perversão tem que ser vista como uma limitação ou distorção do desenvolvimento sexual. Como Nagel descreve esse desenvolvimento em termos da natureza interpessoal do desejo, sua sugestão é muito próxima da minha. No entanto, a referência a um “desenvolvimento” natural introduz um elemento estranho.

Pode-se igualmente dizer que o impulso sexual se desenvolve *naturalmente* da maneira que eu chamei de perversa. É até mesmo possível dizer que algumas formas de perversão sejam versões plenamente realizadas, e de nenhuma maneira truncadas, do impulso sexual. A característica importante não é a sua natureza “potencial” e “não realizada”, mas sim a realização bem-sucedida de um divórcio entre o animal e o pessoal: a sua divisão bem-sucedida entre nossa existência pessoal e a força que mais poderosamente expressa o fato de que estamos vivos. (Assim, sua leitura da filosofia moral de Kant, que parece defender tal divisão, levou D. H. Lawrence, em uma carta, a condenar Kant como “um dos maiores perversos”.)

Como Nagel salienta, no entanto, uma perversão não é um ato, mas uma disposição – em outras palavras, um motivo a partir do que as ações ocorrem. Muitas pessoas consideradas normais experimentaram, de vez em quando, novidades sexuais: apenas a aquisição de uma disposição pode justificar o julgamento de que um desejo particular seja perverso. Pois apenas em tal caso podemos ver uma viragem fundamental do impulso sexual de seu objetivo normal da união com o outro. Somente em tal caso é adequado considerar que a direção e foco do desejo sexual mudaram. (Compare o amante que, num acesso de paixão, morde sua amada, com o amante cujo prazer sexual é totalmente focado neste ato.)

Ao mesmo tempo, deve-se reconhecer que as pessoas não vêm facilmente o seu comportamento sexual como uma sequência de atos isolados. Pelo contrário, qualquer encontro pode parecer “revelador” de uma inclinação de outra forma oculta. Uma pessoa raramente cede “apenas uma vez” e não pensa mais nisso. Um encontro particular, que envolve as alturas da excitação sexual, pode reverberar através da vida, reunindo para si o significado de cada anseio posterior. A experiência foi gravada por Cavafy, em um poema intitulado “One Night:”

E ali, naquela cama simples, ordinária,
Eu tinha o corpo do amor, eu tinha os lábios,
Os deliciosos lábios vermelhos de embriaguez,
Lábios vermelhos de tamanha embriaguez que agora,

Enquanto escrevo – depois de tantos anos –

Na minha casa solitária, eu estou bêbado de novo.³⁸⁸

O poeta não tinha um corpo humano particular, mas o “corpo do amor” (*to sōma tou erōtos*), e a experiência não tem nenhum detalhe além de sua embriaguez (*methē*), e os lábios vermelhos, que vigorosamente nos arrastam pelos versos até o ponto em que a embriaguez retorna (*methō xana*). Esta “emoção recolhida em ansiedade” é homenagem presente a um desejo que encontrou seu objetivo. Sempre, no encontro sexual voluntário, o ato absorve e perturba o agente, e fornece a motivação e o desejo de sua própria repetição. Se não fosse assim, Anna Karenina não teria razão para temer Vronsky, nem para avisá-lo que, se ela fracassasse, não haveria volta.

Para ilustrar o que quero dizer, vou considerar alguns exemplos-padrão de desejo sexual que foram chamados de “pervertidos”, e perguntar se, e, em caso afirmativo, como mereceram esse rótulo. Considerarei bestialidade, necrofilia, pedofilia, sadismo, masoquismo, homossexualidade, incesto, fetichismo e masturbação. Apesar de todos terem sido freqüentemente condenados como imorais, nem todos são ainda considerados pervertidos, e nem todos são condenados em qualquer lugar, ou pelo mesmo motivo. Todos, no entanto, devem ser examinados, já que ilustram os principais problemas que devem ser enfrentados por qualquer tentativa de derivar uma moralidade da conduta sexual.

Bestialidade

A menos que vítima de delírios, a pessoa que copula com um animal está consciente, em primeiro lugar, que este ato não pode ter, para o animal, a importância que tem para ela, e, em segundo lugar, que o animal não pode fazer nenhuma exigência moral dele, não pode sentir nem vergonha nem constrangimento, não pode assumir responsabilidade e não tem comprometimento pessoal. A pessoa bestial pode não consentir com os pensamentos que tentei transmitir – ela pode não reconhecer, por exemplo, que os animais não podem ser excitados –, mas vai saber que o que está fazendo com este animal não poderia ser feito com a mesma mentalidade a outro ser humano. Ou se não souber disso, é porque já aboliu a distinção entre o animal e o humano. Em uma das descrições mais impressionantes da bestialidade – o relato de Ovídio do desejo de Pasífae pelo touro – o poeta

reconhece, de fato, que a distinção entre o animal e o humano foi momentaneamente abolida. Pasífae, observando os hábitos sexuais naturais de seu senhor, fica com ciúme da vaca que se oferece para ele no campo, e desdenhosamente fala de sua crença tola de ser mais bonita do que ela:

Olha como ela brinca diante dele na mata:

E ela acredita, tolamente, que se faz decorosa.³⁸⁹

[Ars Amatoria, 315-16]

Em sua fúria, Pasífae ordena que a vaca transgressora seja arrancada do rebanho e submetida, de forma imerecida, a um falso sacrifício. A descrição de Pasífae no altar, segurando exultante nas mãos as entranhas de sua rival imaginária, transmite uma imagem penetrante do absurdo do desejo de Pasífae, que não só a levou a considerar um touro, mas toda a espécie a que ele pertence, em termos pessoais, e a atribuir a uma vaca responsabilidade humana, sem o que esse ciúme e essa exaltação seriam incoerentes.

Pode-se dizer que, precisamente porque Pasífae converteu seu amante de animal para pessoa, seu desejo não é mais bestial. O desejo verdadeiramente bestial permanece preso na noção da natureza *meramente* animal de seu objeto. Para a pessoa verdadeiramente bestial, o ciúme seria impossível, assim como a vergonha diante do objeto de desejo. Todo o “problema” do desejo desaparece de sua mente pela abolição das condições que o criam. Aqui está tanto o apelo da bestialidade quanto a verdadeira fonte da repulsa comum que inspira. A pessoa bestial se vê como vê o objeto de desejo: um “mero” animal, atuando em um reino onde nenhuma idéia moral perturba os sentidos, um reino em que a consciência incapacitante da perspectiva do outro foi removida. Este reino, em que a responsabilidade não está mais gravada na estrutura intencional da experiência, é mais seguro do que o mundo humano. Quem o penetra não é perturbado pelo sagrado, e não sofre as aflições pelo conhecimento de que, ao unir seu corpo com o do outro, comprometeu o seu ser.

Mas é precisamente na perda desse “problema” que ele se mostra ofensivo. Seu ato é uma “poluição” – uma violação da santidade do corpo. Seu ato é abominável, e não *apenas* porque nega a intencionalidade interpessoal do desejo, mas, especificamente, porque faz isso por ser *obsceno*. Ele priva o corpo do espírito que o distingue, e troca o problema da relação sexual humana pelo prazer curioso de uma glândula palpitante. O ato sexual perde seu significado e é reduzido a um espasmo da carne.

A bestialidade oferece, de fato, um paradigma da perversão: do ato sexual fora da corrente de união interpessoal, e ao mesmo tempo envenenado por um pensamento obsceno. Note que há dois aspectos relacionados ao fenômeno: a perda de intencionalidade interpessoal e a obscenidade. A perversão ilustra o verdadeiro perigo moral da obscenidade, que, por poluir o ato sexual, o *inutiliza* como uma forma de união pessoal. Todo pensamento e toda emoção param no ato em si e no corpo como revelado no ato: desafiador, desalmado e decadente. O corpo se torna *opaco* para a pessoa incorporada nele, e toda união com ele deve, portanto, contornar o congresso sexual e estabelecer-se em outros termos. As condições para a geração do amor erótico foram destruídas. (Por isso a vergonha, que proíbe a percepção obscena, é o escudo de amor.)

O desejo bestial não pode, portanto, ser uma expressão de amor. É, no máximo, acessório ao amor. Pois, embora os homens possam amar os animais, eles não podem amá-los *através* do desejo.³⁹⁰ Se parecem fazê-lo, é porque, como Pasífae, passaram a acreditar que o objeto de desejo é também uma pessoa. A lenda em que Zeus disfarçou-se como um cisne a fim de satisfazer o seu desejo por Leda não é uma lenda de amor humano. Nem Zeus poderia ter satisfeito, através desta metamorfose, o desejo que o moveu. Seu desejo era induzir o amor por *ele*, e, assim, causar excitação. Mas se Leda acreditava que a criatura que a estava montando era um cisne, é ridículo pensar que o seu desejo era também uma forma de amor. Se ela amava o cisne, não foi através de seu desejo, mas apesar dele. Talvez seja esse o motivo por que Yeats descreve a cena como um estupro:

Um golpe súbito: as grandes asas ainda a bater
Acima da garota a vacilar, a acariciar suas coxas
As teias sombrias, com o bico prendendo sua nuca,
Ele segura seus seios contra seu peito.
Como podem aqueles dedos vagos e amedrontados]
Empurrar a glória emplumada de suas coxas fraquejantes?³⁹¹

Esse distanciamento do amor erótico é uma marca de toda perversão. E na bestialidade há o mais nítido rompimento entre as possibilidades emocionais que estão diante da pessoa e a vida de expressão sexual através da qual ele poderia tê-las focado.

Esse rompimento também fornece uma pista para a explicação da bestialidade. A bestialidade é um tipo de deficiência moral, um medo

confrontar a perspectiva do outro, um medo de ser sexualmente *conhecido*. Este receio não é nada fácil de descrever: mas é uma ocorrência comum, e todos nós, em certa medida, estamos familiarizados com ele.

Necrofilia

Pode-se aplicar exatamente a mesma explicação ao caso em que o “objeto” de desejo (se é que pode ser assim descrito) não é nem animal nem pessoa, mas a relíquia morta de ambos.

De certa forma, a necrofilia mostra o processo de perversão em seu auge, com a separação absoluta entre o impulso sexual e a emoção interpessoal causada pela morte, e pela conseqüente extinção da perspectiva do outro. Além disso, a morte torna o corpo opaco: é repulsivo para nós, assim como é repugnante quando obscenamente percebido. Seu calor e vitalidade desapareceram, e não resta nada além de carne, cujo destino é a decadência. A união com este corpo polui o corpo que o toca e o torna obsceno. Ele também polui o corpo do morto, pois exhibe obscenamente o que ainda devemos perceber, se pudermos, como a imagem de uma alma humana. (Por isso a necrofilia costumava ser chamada de “profanação de cadáver”).³⁹²

Diz-se que Jaime I, quando caçava, ordenava que os veados recém-abatidos fossem abertos para que ele pudesse inserir seu membro nas entranhas ainda quentes. É difícil dizer se este ato é mais ou menos pervertido do que a prática habitual do necrófilo, que gasta suas energias em um corpo humano. Mas devemos registrar que esse necrófilo, em certo sentido, deseja uma pessoa. No entanto, é uma pessoa extinta, que não tem noção alguma do que está acontecendo com seu corpo. Mais uma vez, é necessário distinguir a verdadeira necrofilia de seu falso simulacro. Um amante desesperado naturalmente abraça o corpo de sua amada e dá beijos naquela que não tem vida para recebê-los. A agonia da dor pode ir mais longe, em resposta ao que Keats descreveu como “amor; gelado – morto de fato, mas não destronado”:³⁹³

Em secreta ansiedade levaram para casa,
E, então, o prêmio era todo de Isabel:
Ela acalmava os selvagens cabelos com escova dourada,
E ao redor da célula sepulcral de seus olhos
Uma guarnição de cílios apontava; a lama manchada

De lágrimas, frias como o gotejar de um poço,
Ela secava: – e ainda escovava, e continuava
A suspirar o dia todo – e ainda beijava e chorava.³⁹⁴
[Isabella, LI]

Mas é evidente que tal paixão é a sobrevivente patética de um desejo impossível de satisfazer, e somente é pervertida, se é que podemos chamá-la assim, na imaginação de quem a vê dessa forma. Na verdadeira necrofilia, o sujeito quer que o outro não exista – ele pode chegar ao ponto de se alegrar com sua inexistência. Pois a remoção da perspectiva do outro é uma condição necessária do desejo do necrófilo. O abraço do necrófilo é uma versão segura do beijo roubado, em que todo o perigo da descoberta foi neutralizado. (Daí a necrofilia estar prefigurada nas relações sexuais com uma pessoa drogada ou sonolenta: cf. *Die Marquise von O* de Kleist.)

O apelo da necrofilia, como o da bestialidade, reside em libertar-se da ansiedade do conhecimento pessoal. No entanto, o necrófilo não é necessariamente bestial: ele pode não querer ver o outro como um animal; pode desejar que o outro mantenha as marcas distintivas da humanidade, para satisfazer-se com um corpo que *poderia* ter respondido com um desejo pessoal. Ele é, então, capaz de desfrutar do fantasma da satisfação sexual, soprando no corpo do outro a vida imaginária que, fruto de sua vontade, não lhe oferece obstáculos, nem apresenta qualquer perspectiva que não a sua.

Podemos ver uma distinção importante emergindo no reino da perversão sexual, entre a perversão que é mediada por um objeto fantasioso e da perversão que não é. A segunda – a perversão “pura” – envolve a total abolição do outro, sendo, por essa mesma razão, difícil de entender. Pois qual o prazer em uma necrofilia pura que não pode ser melhor e menos vergonhosamente satisfeito com um gibão de couro? É a necrofilia “impura” a que melhor se encaixa em nossa noção do que “apronta” o necrófilo. Podemos entender o seu ato, chegando até a vê-lo como um *substituto* para a relação humana, no qual o sujeito preenche a lacuna entre sua ação e seu significado com fantasias da excitação do outro. Assim, ele restaura imaginativamente algo da intencionalidade do desejo. Ao mesmo tempo, seu corpo, envolvido em um ato sexual despersonalizado, mostra a separação entre o interpessoal e o sexual, que é a marca do desejo pervertido e o foco natural da percepção obscena.

Pedofilia

A necrofilia é a forma mais absoluta de perversão, em que a existência do outro é considerada uma ameaça para o envolvimento sexual. Em outras perversões, o outro não é mais desejado como ausente, mas de forma diminuída. O caso paradigmático é a pedofilia, em que o outro não é desejado apesar do fato de ser uma criança, mas *porque* é uma criança. Há um instinto natural em valorizar o que é jovem, e desafogar nossos desejos no que é fresco e belo. O pedófilo, no entanto, não dirige sua atenção a um “ser humano jovem”, mas a uma “criança”. A diferença aqui é paralela à entre sexo e gênero. A idéia do infantil pertence à compreensão intencional, não à material. Ela guarda nossa noção de que a vida da pessoa está dividida em dois episódios, uma o prelúdio da outra. A criança é a criatura – por mais fisicamente desenvolvida que esteja – cuja natureza pessoal ainda não está formada, que não pode suportar o peso das respostas interpessoais e, em particular, que é considerada apenas parcialmente responsável pelo que diz e faz. A criança é o prelúdio da pessoa, e com uma criança a plena reciprocidade não é possível nem desejável. Na ternura do desejo, é natural desejar proteger o outro como se protege uma criança. Mas esse sentimento não é mais que uma premonição da privacidade final da ligação sexual, e de sua realização doméstica – sua realização *à parte* do mundo:

Árvore tu és
Musgo tu és,
Tu és como violetas ao vento.
Uma criança – tão longe – tu és,
E tudo isso é loucura para o mundo.³⁹⁵
[Ezra Pound, “A Girl”]

Quando a infância do outro desempenha um papel constitutivo no desejo, o desejo é desviado de seu objetivo interpessoal. Como o homem bestial e o necrófilo, o pedófilo não pode se entregar ao pleno desafio da perspectiva do outro, limitando suas atenções àquilo que pode controlar.

Seria um engano, no entanto, pensar que a pedofilia é uma *única* coisa. O pedófilo pode de fato se comover pela personalidade informe do objeto de seu desejo. Mas ele também pode se comover por uma emoção mais sutil. Há, em todas as nossas relações com as crianças, uma disposição de considerar a criança como “inocente” – inocente dos motivos poluídos que regem a vida dos adultos. Nós vemos as crianças de duas maneiras

incompatíveis. Por um lado, elas são pré-morais, incapazes de errar porque são também incapazes de acertar. Por outro, são “inocentes”, agindo sempre por motivos puros que justificam o nosso louvor. A verdade é simples: as crianças são parcialmente morais, agindo às vezes de maneira correta, e às vezes da forma errada, mas nunca com total responsabilidade por aquilo que fazem. Esta é uma verdade que costumamos esquecer. Ao vermos a criança como inocente, somos coniventes com nosso próprio desejo de torná-la assim. Nós a protegemos dos maus motivos por supor que ela não os pode ter.

Um dos ingredientes mais importantes nesta idéia de inocência é o do despreparo sexual. Por razões que examinarei mais detalhadamente no próximo capítulo, a nossa percepção do desenvolvimento sexual envolve uma imagem de “iniciação”. Esta imagem às vezes ganha realidade objetiva em uma cerimônia, conduzida porventura por um padre. Mas, mesmo na ausência de tais cerimônias, a imagem persiste, desempenhando um papel importante na concepção tradicional do casamento, e também na forma moderna menos institucionalizada de compromisso.

Procuramos alinhar a divisão entre virgem e não virgem com aquela entre criança e adulto, e, mesmo que este alinhamento não tenha uma justificação irrevogável, ele nos leva a estabelecer, como um princípio legal, que a relação sexual não deve ocorrer antes da “idade de consentimento”. Esta ficção jurídica indica a idade da responsabilidade, a idade em que a pessoa está completa.

A iniciação sexual abole a inibição que adia o hábito da relação sexual. Nós desejamos que a iniciação não ocorra antes do término da “idade da inocência”, pois desejamos que a expressão sexual seja contida até que possa existir como uma resposta interpessoal. Nossa percepção da inocência moral da criança está, portanto, combinada com uma poderosa interdição: não despertar na criança um interesse nestas coisas, que são proibidas para ela. Esta interdição – que os freudianos chamam de “tabu” – é algo mais do que um preconceito irracional. E é precisamente isso o que provoca o maior êxtase no pedófilo, que busca reviver a experiência da criança de coisas proibidas, tentando recriar a emoção de descobri-las. Ele reencena a curiosidade primitiva, quando certas partes do corpo, certas palavras, certas ações, possuíam uma qualidade mágica de prazer proibido, e quando a “revelação” da excitação sexual era antecipada na “depravação” do jogo

sexual. Embora elementos desta lascívia sobrevivam na vida adulta, tornando-se uma fonte de humor e de gestos pelos quais algumas pessoas superam os embaraçosos prelúdios ao desejo, não hesitamos em chamar o adulto cujos impulsos sexuais permanecem fixados no mundo da “depravação” infantil de pervertido – apesar da criança, que vive nesse mundo, não o ser. O adulto olha a partir de uma perspectiva madura que esse mundo não pode conter – a perspectiva daquele que sabe. Sua curiosidade é um “conhecimento”, uma familiaridade com ações cuja depravação ele deseja preservar sob a forma de uma percepção obscena. Para o ser responsável, não há depravação no ato sexual, apesar de poder haver pecado. A busca pela depravação é simplesmente outra maneira de recusar se envolver responsabilmente no encontro sexual, enquanto saboreia a opacidade obscena do corpo.

A “descoberta” freudiana da sexualidade infantil não tem nenhuma relevância real para análise dada a respeito da pedofilia. É verdade que as crianças sentem impulsos sexuais, e ligam esses impulsos a este ou àquele objeto de afeição. Mas a emoção resultante não pode ter a estrutura intencional do desejo. Uma criança pode ser sexualmente excitada por um adulto, e pode obter prazer sexual. Mas o resultado não vai ser o desejo pelo adulto, nem vai expressar conhecimento, ou mesmo consentimento, em relação ao desejo do adulto. O sentimento da criança pode, no decorrer do tempo, se transformar em desejo com seu amadurecimento enquanto pessoa. Mas o desejo estará envenenado pela memória de sua origem. Assim como o desejo de Lara por Komarovsky em *Dr. Jivago*, ele será sentido como uma compulsão, uma profanação, uma “infâmia”, e, portanto, como um obstáculo à realização sexual.

Sadomasoquismo

Como já tratei no Capítulo 6, o sadomasoquismo deve ser entendido como uma parte relativamente normal do cânone das possibilidades sexuais, em que uma relação moral inteligível entre semelhantes encarna num ato sexual. No entanto, o sadomasoquismo também tem a sua forma pervertida. Aqui, a perversão não consiste tanto no fracasso de enfrentar o outro como pessoa, mas na incapacidade de reconhecê-lo como tal. Para compreender a

natureza perversa do sadismo, é preciso entender o caráter moral da escravidão, da qual é uma encarnação sexual.

Só os seres racionais podem ser escravizados, e apenas os seres racionais escravizam. O cavalo doméstico é treinado em hábitos não naturais de conformidade, mas, depois de tê-los adquirido, ele existe normalmente dentro desses limites, não sendo vítima de qualquer injustiça, nem objeto de nenhum abuso.³⁹⁶ A escravidão é uma solução específica para o problema do conflito humano. Ao conferir domínio estável a uma das partes e subjugar a outra, oferece uma resposta única e inequívoca às questões da escolha coletiva.³⁹⁷ Em uma famosa passagem, Hegel defende que a escravidão é a primeira resolução de algo que ele chamou de “luta de vida ou morte”³⁹⁸ com o outro. Esta luta de vida ou morte resulta da necessidade do eu de se afirmar diante dos outros, e de obrigá-los a reconhecer sua liberdade. Sem esse reconhecimento, Hegel argumenta, o eu está essencialmente incompleto, não está “seguro de si” – não possui o senso de sua realidade objetiva como um agente livre e estimável no mundo público. Ao resolver a luta de vida ou morte mediante uma prova de força, um lado ganha o poder de eliminar a vida do outro. Mas matar o outro é destruir a possibilidade de obrigar o reconhecimento buscado – é renegar precisamente a segurança que era o objetivo de conflito. Por isso, o vencedor deve se contentar em escravizar os vencidos. Ao confrontá-lo diariamente com as demandas incontestáveis de sua vontade, o senhor obriga o reconhecimento do escravo.

Este projeto, de acordo com Hegel, é essencialmente paradoxal. Precisamente no ato da escravização, o senhor abandona o poder de obter o que deseja. Pois o que ele deseja é não poder cru, mas *liberdade*, e num sentido específico e “positivo”³⁹⁹ deste termo, segundo o qual a liberdade pressupõe certo tipo de existência social. A liberdade, neste sentido, não é simplesmente a capacidade de obter o que se deseja; é a capacidade de valorizar o que se pode obter, e encontrar nisso a confirmação da própria importância como um ser racional. No entanto, nem toda ordem social pode conferir essa liberdade àqueles que pertencem a ela. Considere a “liberdade” gozada pelos habitantes do *Admirável Mundo Novo* de Aldous Huxley, que podem obter tudo o que desejam, e que diferem de nós somente nisto: os seus desejos, implantados neles por aqueles que buscam controlá-los, não

acrescentam nada à sua vida moral. Eles não conseguem dizer se é digno ou indigno, sábio ou tolo, possuí-los ou realizá-los. Em tais desejos, o eu do agente não está envolvido: satisfazê-los não é nem se expressar em um ato de autorrealização, nem exercitar a liberdade que é própria da nossa natureza racional. A percepção de si mesmo como presente em seus desejos e confirmada através deles requer um tipo específico de contexto social – aquele em que um senso de validade pode formar a base da autoestima.

A escravização do outro o torna incapaz de fornecer este contexto e esta validade. Precisamente por ser obrigado a respeitar, o escravo deixa de respeitar. O senhor, faminto por reconhecimento, clama por isso tiranicamente; sem isso, ele tem o poder, mas nenhuma autoridade, e a obediência servil do escravo não é mais que uma lembrança irritante do vazio moral encoberto pelo seu poder. Ao mesmo tempo, liberado da necessidade de trabalhar para seu sustento, o senhor goza de outro tipo de liberdade: liberdade da necessidade. Mas esta liberdade é a liberdade do consumidor, que busca em vão por aquilo que lhe garanta o valor de suas ações, e cuja gratificação sempre desaparece no momento em que o alcança.

Para entender o problema do senhor, devemos entender também o problema do escravo. Hegel argumenta que só podemos fazer isso se primeiro entendermos dois componentes fundamentais do mundo humano: o trabalho e o medo da morte.⁴⁰⁰ (Tive a necessidade, no trecho seguinte e nos anteriores, de parafrasear radicalmente.) É da natureza da atividade racional possuir uma finalidade ou propósito, e procurar mudar o mundo de modo a realizar esse propósito. O fim último de todo ser racional é a construção do eu – de uma entidade pessoal reconhecível, que floresce de acordo com sua própria natureza autônoma, em um mundo que cria em parte. O meio para este fim é o trabalho, no sentido mais amplo do termo: a transformação das matérias-primas da realidade nos símbolos vivos das relações humanas. Ao se envolver nessa atividade, o homem imprime no mundo, em linguagem, cultura e até produtos materiais, as marcas de sua própria vontade, e passa a ver a si mesmo refletido no mundo, um objeto de contemplação, e não meramente um sujeito cuja existência é obscura para todos, incluindo ele mesmo. Só neste processo de “impressão” que o homem pode alcançar a autoconsciência, pois é apenas se tornando um objeto reconhecível publicamente (um objeto para os outros) que um

homem se torna um objeto de conhecimento para si mesmo. Só então ele pode começar a ver a sua própria existência como uma fonte de valor, pela qual assume a responsabilidade de suas ações, e que cria as condições em que ele lida com outras pessoas que são livres como ele. (O “trabalho” é, no final das contas, o meio para nossa encarnação.)

Não é meu objetivo neste trabalho dar crédito a essas idéias, apesar de que muito do que eu disse, se verdadeiro, deve ser suficiente para torná-las atraentes. Observe que há duas teses distintas contidas lá: em primeiro lugar, a tese defendida no Apêndice 1, de que a autoconsciência é criada por uma prática pública compartilhada equivalente à língua, e pelas formas de vida implícitas nisso. Em segundo lugar, a tese abordada em vários pontos deste trabalho, de que a maior expressão da autoconsciência está na projeção de relações de responsabilidade que ligam o eu presente ao eu futuro, e ambos ao mundo objetivo que eles afetam e transformam. Segundo Hegel, o poder do senhor não pode equivaler à liberdade, uma vez que não contém nenhum envolvimento ativo com o mundo. O mestre tem apenas uma noção diminuída de sua própria realidade como um agente responsável. Ao escravo, por outro lado, não falta essa noção. Pelo contrário, ele se torna cada vez mais ciente disso, e ciente, também, do uso injusto que lhe priva do poder de fazer por si mesmo o que ele tem os recursos mentais e físicos, tanto para realizar quanto para valorizar, pelo outro. Por necessidade, portanto, o escravo deve passar a se ressentir de sua posição, enquanto o mestre deve deixar de encontrar valor no domínio que tanto gosta. O primeiro adquire o desejo de derrubar o poder que o oprime; o segundo perde a vontade de mantê-lo. Sua relação contém as sementes de seu próprio colapso. E, conforme se desenvolve, a contradição interna gradualmente explode sua relação instável em pedaços, colocando o escravo no lugar do mestre, e o mestre no do escravo. Assim, precisamente pelo trabalho que lhe é exigido, o escravo alcança a capacidade para a liberdade interior; e pelo próprio poder que ele exerce, o mestre perde todo o senso de valor e, com isso, a liberdade interior que é concedida ao escravo. O escravo encarna a si mesmo, enquanto o mestre torna-se sujeito ao seu corpo.

O resultado dessa “dialética” – este vai e vem de poder entre o senhor e o escravo – é, de acordo com Hegel, a eventual “superação” da contradição que os une. A relação de escravidão transcende a uma relação entre iguais, em que os parceiros deixam de tratar uns aos outros como meios, e começam

a se tratar como fins em si mesmos. Então, por fim, no surgimento de uma relação “ética”, a contradição é resolvida. Cada um agora tem plena liberdade – o poder de exercê-la, e o reconhecimento social que faz seu exercício valer a pena. O “reconhecimento” que levou ao conflito original exige apenas esta resolução: é *isto* – o reconhecimento da autonomia pessoal e dos direitos individuais do outro – que confere verdadeiro reconhecimento ao que foi buscado. Assim, Hegel defende a tese de que a verdadeira liberdade e a verdadeira realização exigem obediência à lei moral e, em particular, ao axioma fundamental em que a moralidade é fundada – o “respeito pelas pessoas” kantiano.

O argumento de Hegel é expresso sob a forma quase-parabólica da “dialética”. Mas sua força é inegável. Em todas as relações humanas, parece haver tanto um elemento de conflito – um desejo de obrigar o outro a dar o que se quer – e uma compulsão para o acordo, para o reconhecimento mútuo de que somente o que é dado pode ser genuinamente recebido. Todas as relações que negam a realidade *ética* do contato humano negam também o valor que é desejado nele, e constituem um afastamento da existência verdadeiramente pessoal. Todas essas relações mostram uma diminuição na responsabilidade pessoal, e na existência pessoal, daqueles que se dedicam a elas.

É, portanto, parte da nossa natureza como pessoas que nossas relações para com o outro devam tender naturalmente no sentido que Hegel indica – no sentido do respeito mútuo, em que cada um deseja que o outro mude somente através de seu próprio consentimento, e em que a troca de razões tenha precedência sobre o uso de força. Podemos agora transferir esse pensamento para o caso do sadomasoquismo. Aqui também há um paradoxo intrínseco na posição do senhor (do sádico). Ele deseja possuir o outro, mas também ser reconhecido pelo outro como uma pessoa e aceito como tal. Sem esse reconhecimento – sem a percepção de *si mesmo* como um objeto na perspectiva do outro – os estratagemas de seu desejo são autodestrutivos, e ele poderia muito bem se resolver com um boneco ou um cadáver. Para se tornar algo para o outro, e para forçar o reconhecimento que não foi concedido livremente, ele recorre ao sofrimento. Através da dor que causa, ele passa a *contar* na perspectiva do outro. Esta estratégia tem, creio eu, tanto um desenvolvimento normal quanto um anormal. No normal, o aspecto da dor infligida e suportada incorpora-se no jogo amoroso dos

parceiros, transcendendo por isso. Ele ganha uma força simbólica no tumulto físico do ato sexual, e o masoquista, por querer essa dor, redime o sádico da culpa de infringi-la. Ambos podem ter prazer no desejo do outro sem reduzir o outro a um mero instrumento do desejo. Neste curso “normal”, o impulso sadomasoquista é incorporado em uma relação interpessoal, e então transcendido na afirmação do respeito mútuo.

Na forma pervertida de sadomasoquismo, no entanto, o elemento da escravidão permanece sem transcender. O ato sexual expressa uma relação perene de escravidão moral. A forma extrema de sadismo é indiferente ao consentimento do outro, e vê o encontro sexual como um consentimento completamente externo, reduzindo o outro a um estado de servidão em que sua existência como um ser livre é sistematicamente negada. Realmente, esta negação é uma parte essencial do objetivo do sádico. Tanto o sádico como sua vítima estão unidos em um relacionamento que é essencialmente “pré-pessoal”, da mesma forma que o senhor e o escravo hegelianos. Por isso, o desejo é vivido como uma saída da esfera interpessoal para outro campo muito mais sombrio. O sadismo é pervertido na medida em que visa abolir o objeto do desejo pessoal do ato sexual e substituí-lo por um manequim condescendente. A vítima é apagada da intencionalidade do sádico e substituída por uma fantasia concebida pelo próprio sádico. O sádico, como o necrófilo, o pedófilo e o estuprador, só pode aceitar o outro nos termos ditados por ele mesmo. Em um sentido significativo, ele cria o outro no ato sexual, escrevendo sobre a *tabula rasa* de seu corpo as linhas de um drama secreto. O corpo do outro é o meio para realizar uma cerimônia privada. Através da dor, o sádico procura animar este corpo, tornando-o obediente à fantasia com a qual ele o “anima”. Mas a dor somente pode produzir a recusa bruta em reconhecer o direito do tirano, o olhar nulo de ressentimento, que Sartre percebe nos olhos mortos do Natal de Faulkner.⁴⁰¹ Assim, o projeto do sadismo, ao negar o outro, nega a si mesmo, e no final é deixado sem nada, apenas com a contemplação obscena do triunfo do corpo.

Observações semelhantes aplicam-se ao masoquismo, que, como o sadismo, pode existir de forma pervertida ou não. Freud descreve o masoquismo como o “sadismo voltado contra si mesmo”.⁴⁰² A descrição é plausível, embora talvez não mais plausível do que a descrição do sadismo como o “masoquismo voltado contra si mesmo”. O desejo de escravizar o

corpo do outro pode ser igualado pelo desejo do outro de ver seu próprio corpo exatamente nesses termos. De igual modo, o desejo de ser visto como o causador da dor pode ser acompanhado pelo desejo de ver o algoz como “além da moralidade”, uma criatura nas garras de um frenesi destrutivo, uma espécie de máquina punitiva, como a criada pelo oficial na *Colônia Penal* de Kafka. Isso explica o caráter dominante das obscenidades do sadomasoquismo, em que as partes do corpo, como se fossem arrancadas pela dor, tornam-se pedaços isolados de carne, acompanhados por um deleite terno pela sensação dolorosa neles contido. H. Ashbee, o colecionador vitoriano de curiosidades pornográficas, cita uma interessante descrição de Vênus Escola Mistress:

A máquina representada no frontispício a este trabalho foi inventada para a Sra. Berkley açoitá-los cavalheiros na primavera de 1828. Ela é passível de ser aberta a uma extensão considerável, movendo o corpo a qualquer ângulo desejável. Há uma impressão nas memórias da Sra. Berkley representando um homem nessa máquina completamente nu. Uma mulher está sentada em uma cadeira exatamente sob ela, com o peito, barriga e pelos expostos: ela está *manipulando* seu *embolon*, enquanto a Sra. Berkley está chicoteando seu traseiro.⁴⁰³

A psicologia detalhada do sadomasoquismo é, naturalmente, muito mais complicada do que eu pode mostrar aqui. Há freqüentemente um aspecto de punição: a punição do sádico ao outro por não retribuir seu desejo ou por não representar com sinceridade o papel que o sádico criou para ele; o desejo do masoquista pela punição, que lhe alivia a carga de um desejo condenável. O masoquista pode realmente receber os golpes do chicote como uma espécie de “permissão” – uma garantia de que ele está pagando aqui e agora por sua transgressão sexual, e que as reivindicações da consciência foram satisfeitas. Mais uma vez, Ashbee fornece uma útil ilustração:

O medo e a vergonha haviam desaparecido: era como se eu estivesse rendendo minha pessoa aos abraços de um homem a quem eu amava tanto que eu antecipava seus desejos mais selvagens. Mas nenhum homem estava em meus pensamentos; Martinet era o objeto de minha adoração, e eu senti *através da vara* que eu compartilhava suas paixões... Quando as varas mudaram, eu continuei a pular e gritar, pois ela gostava disso, mas – acreditem ou não – eu via minha nudez com os olhos dela, e exultava com a alegria lasciva que o meu açoite da minha carne proporcionava a ela.⁴⁰⁴

No entanto, tal masoquismo – completamente saturado por uma idéia moral – está longe de ser obviamente pervertido. A menina tem pensamentos *lascivos*, mas eles não são pensamentos obscenos: pelo contrário, eles fazem parte de uma doação erótica sincera de si mesma para o outro. Nesses exemplos, vemos a reciprocidade que pode surgir entre sádico e masoquista. A concentração não é no corpo e seu sofrimento, mas na idéia moral do castigo. Esse sadomasoquismo é o caso extremo do sadomasoquismo “normal” – o “beliscão amoroso” – que descrevi no Capítulo 6.

Não faltam ao sadomasoquismo pervertido intimidades e *petits soins*. Mas são intimidades e cuidados de desprezo e ódio. A pessoa que realmente deseja o *sofrimento* do outro, e para quem isso não é apenas um jogo erótico, está em guerra com a verdade que percebe nos olhos de sua vítima, a verdade de que o outro não vai – e não pode – ser refeito de acordo com os desejos de seu algoz. O verdadeiro sádico procura se apropriar da carne do outro, recriá-lo através da dor, esculpir de sua matéria complacente o objeto perfeito de posse. E tal atitude – que transgride as leis mais fundamentais da moralidade – não pode ter fim. Como o sadismo retratado nos romances de Sade, leva irresistivelmente ao assassinato, somente sendo contido por timidez ou força.

As formas “benignas” de sadomasoquismo, assim como as formas transgressivas, mostram o funcionamento do paradoxo hegeliano – o paradoxo da servidão. Elas também mostram, porém, que esse paradoxo é uma característica normal da condição humana. Qualquer relação humana pode entrar em colapso em uma relação de servidão, e assim perder a dimensão ética através da qual ela pode ser resolvida. Comentando sobre o argumento de Hegel, Robert Solomon descreve o caso normal de ansiedade entre aqueles que amam:

Cada pessoa gostaria de ter certeza da aprovação da outra, mas ter essa certeza do outro já é perder a noção do outro como um juiz independente. Eu quero que você diga “eu te amo”, mas a última coisa que eu gostaria de fazer é pedir isso a você, e muito menos forçá-lo a tanto. Eu quero que você diga livremente, e não porque eu quero ou espero que você faça. Mas então, você sabe que eu quero que você diga isso, e eu sei que você sabe que eu quero que você diga isso. Então você diz; e eu acabo não acreditando em você. Você disse isso porque queria? Ou para não ferir meus sentimentos? E por isso fico com raiva, exigente, e sua reação é, com razão, ficar irritado ou defensivo, até que eu finalmente provoço exatamente o que temia o tempo todo, uma explosão de abuso. Mas então eu fico realmente magoado; você começa a se desculpar. Você busca o perdão; eu hesito. Você não tem

certeza se eu vou dizer ou não: eu não tenho certeza se você é sincero ou não, mas digo: “Eu te perdoo”. Você quer saber se eu realmente estou perdooando você ou se apenas estou tentando não ferir seus sentimentos, e, por isso, você ficar ansioso, irritado, e assim por diante.⁴⁰⁵

Esse resumo familiar de impasses familiares serve para nos lembrar da onipresença da transição hegeliana em nossas vidas – a transição da relação ética à relação de servidão, e do cativo de volta à liberdade mútua. Sempre neste limite, encaramos os dois lados, e, tanto em nossa vida sexual como em nossos encontros do dia-a-dia, podemos pender em qualquer direção. O que chamei de forma “normal” de sadomasoquismo é uma estratégia destinada a corrigir um desequilíbrio perigoso, compreender a ameaça da servidão e conquistá-la por meio da representação. A forma pervertida, no entanto, envolve o colapso da relação pessoal e a incorporação do ato sexual em um exercício de aniquilação mútua.

Homossexualidade

Uma resposta moderna comum à sugestão de que a conduta homossexual é pervertida é rejeitá-la como parte de uma ideologia extinta. O desejo homossexual, diz-se, assim como o desejo heterossexual, pode existir tanto da forma pervertido como da normal, e se for pervertido, o será nas mesmas circunstâncias e pelas mesmas razões que o desejo heterossexual. Pois a única diferença reside no fato de que, enquanto no amor heterossexual os parceiros são de sexos diferentes, no amor homossexual eles são do mesmo sexo. E como é possível que *isso* tenha tanta importância, sendo que o padrão de normalidade não deriva de nossa natureza enquanto animais, mas de nossa natureza como pessoas?

No entanto, apesar de essa conclusão ser plausível, é necessário reconsiderar o argumento que leva a ela. Pois este argumento confunde sexo e gênero. A homossexualidade vem sendo considerada um fenômeno distinto porque as pessoas têm reconhecido e considerado moralmente significativa a disposição de desejar aqueles que são do mesmo sexo. O masculino e o feminino denotam dois tipos distintos de pessoa, e a experiência do gênero desempenha um papel significativo na determinação do conteúdo intencional do desejo. O desejo homossexual pode reter a intencionalidade interpessoal que é normal para nós; mas ainda pode haver uma diferença moral entre as condutas homossexual e heterossexual. A

posição correta, creio eu, é esta: talvez a homossexualidade não seja, por si só, uma perversão, embora possa existir de formas pervertidas. Mas é *significativamente* diferente da heterossexualidade, de uma forma que explica, em parte – mesmo que isso não justifique – o julgamento tradicional da homossexualidade como uma perversão. Digo isto com grande incerteza, e sabendo que pode ser recebido como um ultraje. Meu objetivo, no entanto, não é condenar, mas elucidar – e se a verdade é desconfortável, esta não será a única ocasião de ser assim.

O ensino tradicional católico romano condena a homossexualidade e a declara pervertida, pelo menos em parte por causa de sua esterilidade procriadora. Esta reversão a uma idéia “biológica” de perversão é, como já argumentei, totalmente insatisfatória, mesmo que mostre uma diferença de caráter moral entre as relações sexuais do homem e da mulher e as relações sexuais entre dois homens ou duas mulheres. A referência à procriação é melhor entendida como uma espécie de atalho para uma concepção complexa, e parcialmente institucional, do compromisso humano, em que o ato sexual ganha seu significado moral pelo seu papel na formação de laços conjugais e filiais. É fácil encontrar uma *explicação* nestes termos para a hostilidade em relação à conduta homossexual. O sociobiólogo pode argumentar (mais uma vez, com o apoio vívido de Schopenhauer)⁴⁰⁶ que os atos homossexuais são condenados por causa da ameaça que representam para a sobrevivência dos genes que os compelem. Mas o “porque” aqui é meramente causal, e explicar não é necessariamente justificar. A questão é se podemos distinguir o conteúdo intencional do desejo homossexual do heterossexual, de modo a justificar o juízo de que o primeiro tem um caráter moral diferente, e talvez também justificar o juízo de que diverge da normalidade das relações interpessoais em direcção à obscenidade.

No último capítulo, argumentei que a divisão entre os sexos tem – quando interpretada sob o aspecto do gênero – certa qualidade misteriosa. Considera-se que o outro sexo tem um “domínio moral”: uma esfera de ações, emoções e respostas que lhe são peculiares, e que o define como um “tipo moral”. E no ato sexual, os sexos se confrontam através de uma experiência que é opaca ao seu questionamento, envolvendo as percepções e estratégias que são indissociáveis da identidade de gênero do sujeito que as possui. Ao despertar o sentimento sexual do outro, você assume a

responsabilidade por uma transformação cujo funcionamento interno é, em um sentido importante, incognoscível para você. O seu próprio gênero, que é parte de seu hábito de autoidentificação, é vivido de maneira completamente familiar para você. Ele tem uma presença em primeira-pessoa em você, e seu funcionamento interno é apropriado por sua perspectiva em primeira-pessoa. Você age, sente e responde como uma mulher ou como um homem. Esta apropriação do gênero é imposta a você mais fortemente no ato sexual e no contexto circundante do desejo. Justamente quando mais compelido a ver a si mesmo *como* uma mulher ou *como* um homem, você é confrontado com o mistério do outro, que o encara do outro lado de um fosso moral intransponível. O que você está despertando no outro é algo com que você não tem familiaridade alguma: você o está submetendo a uma força de que você não tem consciência de primeira-pessoa, e que ainda forma e transforma as responsabilidades do outro, com a mesma energia imperiosa que o desejo que rege você. O respeito pelo outro requer uma delicadeza peculiar de negociação: cada um tenta expressar em suas palavras e gestos sua preparação para assumir a responsabilidade pelos efeitos dessa coisa desconhecida – ou então ele continuaria a ser, pelo menos em parte, indiferente à liberdade do outro, e indiferente às responsabilidades de um laço pessoal. A observação foi feita em termos diretos por Michelet, em seu elogio exagerado da virtude feminina:

...a dupla religiosa [o homem e a mulher], em que cada um desempenha um papel diferente e extremamente delicado, cada um temendo ferir o outro. Pois eles não têm conhecimento comum do quanto eles realmente estão de acordo um com o outro. Daí esse sentimento trêmulo, essas hesitações cheias de ansiedades, aquele debate suave entre duas almas que, na realidade, são apenas uma.⁴⁰⁷

A abertura do eu para o mistério do outro gênero, tomando a responsabilidade por uma experiência que não compreende completamente, é uma característica da maturidade sexual, e um dos motivos fundamentais que levam ao compromisso. Esta exposição a algo desconhecido só pode se resolver, finalmente, em um voto mútuo. Apenas em um voto cria-se a confiança que protege os participantes da ameaça da traição. Sem a experiência fundamental da alteridade do parceiro sexual, um componente importante no amor erótico está, portanto, em perigo. Para o homossexual, que conhece intimamente em si mesmo a generalidade que encontra no

outro, pode haver uma sensação diminuída de risco. A saída do eu pode ser menos aventureira, e a ajuda do outro menos necessária. É aberto ao homossexual tornar-se menos vulnerável e a oferecer menos apoio, justamente porque não o necessita.

Eu não estou sugerindo que tal observação é universalmente válida. No entanto, pode haver uma ausência significativa de parceria homossexual desse aspecto do amor erótico que pode ser resumido como a “força do destino” – a sensação de que se está sendo obrigado a colocar todo o ser em risco. Um sociobiólogo naturalmente vai dizer que isto não é nada mais (nem menos) do que o reflexo na consciência do desejo de procriação – da lei da “vida da espécie”, que submete nossas escolhas individuais às necessidades imperiosas de nossos genes. (E aí também está a verdade parcial da doutrina católica.) Mas isso não altera o fato de que a compreensão intencional não pode ignorar o elemento de mistério, e de perigo, que envolve a união heterossexual.

Ao mesmo tempo, deve-se reconhecer que a homossexualidade feminina e a masculina são significativamente diferentes, assim como o desejo masculino e feminino são diferentes. A necessidade de uma parceria duradoura tem precedência nos sentimentos de uma mulher sobre o imediatismo da excitação sexual (ou melhor, a excitação sexual tende a ser inseparável da sensação de dependência), enquanto o impulso masculino para novos encontros pode levar à promiscuidade em uma escala notável. A natureza “esvoaçante” da pederastia grega é lindamente transmitida pelos poemas inclusos na *Musa Puerilis* de Estratão, e em particular nos de Meleagro, que lamenta que seus olhos (*paidōn kunes* – “cães de caça de meninos”) traem repetidamente sua alma rumo à armadilha de Afrodite. Em sua descrição incomparável do encontro sexual entre M. de Charlus e Jupien, Proust mostra a realidade dramática de um desejo que não conhece restrição *interna*, estando apenas sujeito a uma imensa interdição *externa*. Os dois parceiros reconhecem as necessidades um do outro imediatamente, observam apenas a etiqueta necessária para esconder o seu desejo mútuo, realizar sua união, e se separarem, tudo enquanto se tratavam com indiferença, desprezo ou, na melhor das hipóteses (no caso de Jupien), curiosidade (*Sodoma e Gomorra*).⁴⁰⁸ A possibilidade de tal encontro é, creio eu, reforçada pelo sentimento de que nenhuma barreira divide um do sexo

do outro, de que o desejo do outro já é conhecido intimamente e está próximo da realização quanto o próprio. Isto, combinado com a predação natural do homem, constitui o perigo inerente à homossexualidade masculina, e é uma das principais razões para a sua interdição tradicional. Também explica em parte a atitude grega em relação à homossexualidade masculina. Conforme ilustrado pelas ânforas, o componente fálico é mais proeminente no apelo do *erōmenos*, um fato muito apreciado por Sir Kenneth Dover em seu livro trivial sobre o assunto.⁴⁰⁹ E em um poema, Meleagro se delicia com a visão de cinco meninos servindo a um único pênis latejante (n.º 95 de Estratão).

O caso da homossexualidade feminina é notavelmente diferente – pelo menos na medida em que foi registrado com sensibilidade. Não há a mesma ênfase nos órgãos sexuais e no momento da excitação sexual; ao contrário, há uma sensação extremamente comovente, e muitas vezes de desamparo, de estar à mercê do outro. A lésbica sabe que ela deseja alguém que tipicamente não fará esses avanços que são característicos de um homem, mesmo que ela queira; e ela nem pode fazer esses avanços sem comprometer a identidade de gênero que (como ela quer acreditar) é fundamental à sua própria atração. Ela só pode esperar, e desejar, e rezar para os deuses com o fervor conturbado apreendido por Safo em seu hino a Afrodite: *poikilothron athanat' Aphrodita*.

Comparar a passagem de Proust com o poema de Safo é reunir obras tão díspares em estilo e significado a ponto de lançar dúvidas sobre qualquer conclusão que pode ser tirada dessa comparação. No entanto, as duas obras contêm, da forma mais intensa possível, a destilação de duas experiências complementares. Na primeira, o desejo sexual é revelado como uma força imperativa, suprimido apenas por barreiras sociais, avançando rapidamente rumo à sua satisfação assim que essas barreiras sejam quebradas. Na outra, uma hesitação interior, uma sensação de que toda a personalidade, arriscada no desejo, leva ao apelo por intervenção divina, que vai semear as sementes do amor. Se há alguma verdade na atitude tradicional acerca da homossexualidade, é parcialmente a seguinte: o impulso promíscuo do primeiro desses desejos é neutralizado e volta-se contra si mesmo quando é posto em contato com o segundo. E as hesitações internas que envenenam o segundo são eliminadas pelo contato com a insistência do primeiro.

Pensamentos como esse têm sido a ortodoxia através dos tempos: se verdadeiros, sinalizam um elemento importante no desejo heterossexual, que é a sua “complementaridade”. O desejo dirigido para o outro gênero não provoca seu simulacro, mas seu complemento. O desejo masculino evoca a lealdade que neutraliza seu impulso vagabundo; o desejo feminino evoca o desejo de conquistar que supera suas hesitações. Muitas vezes, é claro, esta complementaridade pode ser recriada, seja momentaneamente, na representação, ou permanentemente, entre membros do mesmo sexo. (Para sinalizar isso, Genet descreve o seu sofrimento invertido no gênero feminino e usa o gênero masculino para os rudes criminosos que excitam sua lealdade autoindulgente.)

Enfatizei a natureza parcialmente artificial do desejo, e defendi que as distinções de gênero, embora necessárias, são também construídas socialmente. A construção destas distinções não é, porém, arbitrária, mas faz parte de uma tentativa de compreender a distinção biológica entre os sexos, pois isso afeta e é revelado no comportamento social. É impossível estabelecer, via argumento filosófico, que as distinções de gênero que conhecemos são também inevitáveis. É impossível descartar a possibilidade de que qualquer recurso “masculino” do desejo e qualquer recurso “feminino” possam desaparecer sem perder a tendência fundamental para a união com o outro sexo. Por isso, sempre será possível argumentar que a “complementaridade” a que acabo de me referir é um fenômeno arbitrário ou desvanecente, e que, conforme desaparece, o impulso do desejo heterossexual se aproximará cada vez mais daquele do desejo homossexual. Mas se isso acontecer, outra mudança também deve acontecer junto com ela: “o declínio no sentimento do sexo”. O fato da diferença sexual torna-se cada vez menos importante conforme o desejo perambula livremente pelos dois tipos sexuais. A idéia da indistinguibilidade moral dos desejos homossexual e heterossexual é possível graças à evaporação gradual das distinções de gênero, e à construção de uma nova ordem de desejo, em que o que se busca no desejo não é o complemento, mas o simulacro do sentimento presente.

Há um argumento cristão tradicional contra a homossexualidade que não a condena pelo insulto que ele oferece à fecundidade, mas justamente pela violação de um princípio de “complementaridade”. Para esta visão, a

“impureza” das relações homossexuais está (de acordo com um eminente teólogo protestante):

Na recusa das diferenças e no triunfo da não-diferenciação, ou seja, na desordem. Agora, a diferença sexual (...) coroa a ação criadora de Deus: a criação do mundo culmina na criação do homem como homem-e-mulher. O casal, assim, experimenta em sua carne a ordem de diferenciação que estrutura o mundo. (...) [Por isso] a sexualidade deve ser vivida pelo homem e pela mulher como o próprio significado de toda diferenciação, isto é, reconhecida como uma convocação para um relacionamento que é organizado e criativo, como um chamado às armas contra a ameaça constante de desordem e caos, cuja forma mais insidiosa é a confusão dos sexos.⁴¹⁰

O relato é bem liberal com metáforas, e implica uma metafísica da criação que não é de maneira alguma fácil de aceitar. Pode-se objetar que legitimamente a “complementaridade” dos dois sexos não é um reflexo de alguma ordem natural subjacente, mas um artefato humano cuidadosamente construído. As pessoas têm percebido uma ameaça na aceitação fácil dos costumes homossexuais, mas não ao homossexual em si, e sim para as instituições da união heterossexual, que foram erigidas sobre compromissos sutis e oposições cuidadosamente reforçadas. Mesmo que essa ameaça exista, no entanto, ela não oferece nenhuma base para o julgamento de que o desejo homossexual seja pervertido. Por mais que se queira extrair alguma implicação moral dela, não podemos expressá-la através de uma concepção tão simples.

Na melhor das hipóteses, o argumento da complementaridade acusa a presença de uma *falha* no conteúdo do desejo homossexual – um desequilíbrio que, se deixado sem correção, ameaça o curso do amor. A homossexualidade só pode ser considerada pervertida se o ato homossexual for intrinsecamente despersonalizado ou intrinsecamente obsceno.

É inegável que muitas pessoas *vêem* os atos homossexuais dessa maneira. O que os horroriza não é tanto o destino desse desejo (seu afastamento de um ideal de complementaridade) quanto a qualidade carnal do ato que o satisfaz: o contato excitado entre duas mulheres ou dois homens. Além disso, esta percepção não está centrada em nenhum ato particular – sodomia, por exemplo – em que as partes do corpo são usadas de formas não usuais.⁴¹¹ O beijo apaixonado entre homens é o suficiente para provocá-la: a obscenidade é vista na excitação da carne por seu próprio tipo sexual.

Mas a homossexualidade é realmente pervertida do mesmo modo que a bestialidade e necrofilia? A bestialidade e necrofilia são objetos *genuínos*

da percepção obscena: não perceber esses atos como obscenos é interpretá-los mal. É ter uma experiência aberrante, tanto da encarnação humana quanto do corpo em si – uma experiência em que a tensão entre eles não é mais reconhecida. (Essa tensão não é reconhecida pela ciência natural mais plausível do homem; por isso, a pessoa que se engana a respeito da sexualidade humana freqüentemente se gaba de que a sua é a visão verdadeiramente científica: ele até pode estar certo em relação a isso, mas completamente errado em se gabar disso.)

Existe alguma coisa no ato homossexual que seja o objeto *genuíno* da percepção obscena? Uma resposta positiva a essa pergunta deve se basear, creio eu, na estranheza do outro gênero – no fato de que a excitação heterossexual é a excitação por algo totalmente diferente de si mesmo, e enquanto *carne*. No ato heterossexual, pode-se dizer, eu saio do meu corpo *rumo* ao outro, cuja carne é desconhecida para mim; enquanto no ato homossexual eu permaneço bloqueado dentro do meu corpo, narcisicamente contemplando no outro uma excitação que é o espelho da minha. Essa é apenas uma sugestão, e certamente está longe de ser uma prova. No entanto, ela se conecta com um argumento-chave do capítulo anterior: o argumento de que as distinções de gênero desempenham um papel constitutivo no ato sexual e fornecem parte da “descrição segundo a qual” o ato é realizado. Não é possível supor que a revisão radical da percepção de gênero exigida pelo ato homossexual vai deixar o ato inalterado e, em particular, que vai deixar inalterada a relação percebida dos participantes com seus corpos. Igualmente, não é possível supor o oposto, e em particular, que a percepção alterada envolve uma transição no sentido da obscenidade. Claro, a percepção obscena de atos homossexuais tem sido uma parte importante da nossa cultura: mas isso nem a justifica, nem a condena. A verdadeira questão é: o que rege esta percepção? E é uma questão que desafia uma resposta simples.

Incesto

Há muitas explicações psicológicas para o que se tornou conhecido como o “tabu do incesto”. Curiosamente, no entanto, as duas mais populares – a da psicologia freudiana e a do sociobiólogo – estão em plena contradição.

Para o sociobiólogo, os propósitos da seleção sexual só podem ser cumpridos em uma espécie que olha além do seu “círculo genético” em busca de um parceiro para acasalar. Há um valor de sobrevivência ligado à aversão ao incesto; no longo prazo, portanto, ele irá emergir como um traço psicológico dominante. Para o freudiano, no entanto, o tabu do incesto, longe de expressar uma aversão inata, é uma reação adquirida a um desejo inato. O tabu é a interiorização de um édito parental, e mascara anseios proibidos que – na vida sexual do adulto maduro – encontram expressão em uma forma purificada, quando o pai ou a mãe são recriados na figura de um substituto permitido. A teoria de Freud é prefigurada por Paley, que – em uma das poucas tentativas existentes de dar uma base filosófica para a moralidade sexual comum – vê a proibição do incesto como uma precaução necessária contra as más consequências de um desejo avassalador.⁴¹²

Todas essas teorias não têm importância para nós. Devemos novamente lembrar a distinção entre explicação e justificação, e o poder do pensamento moral para romper não apenas as leis sociais, mas também as biológicas. Se os parceiros se amam, e realizam seu amor no ato sexual: o que, pergunta o moralista romântico, pode estar errado? O ato de amor é uma questão de responsabilidade individual; é-se responsável perante o parceiro, e não aos seus genes. Então, onde está a culpa? E que justificativa poderia existir para condenar o incesto como perversão? Uma mera convenção social – mesmo que apresentada como uma lei da natureza – não é páreo para a força do amor. Como é fácil, portanto, tomar o partido de Wotan contra a enfurecida “lei moral” do incômodo Fricke:

O que de tão mal fez esse par
que a primavera uniu no amor?
A magia amorosa os encantou:
quem resistiria à força do amor?⁴¹³

No entanto, devemos lembrar uma das características vitais da situação do par a quem Wotan se refere. Eles haviam sido separados à força na infância, e desde então experimentaram grande infelicidade em sua relação com o mundo “normal” – o mundo das convenções sociais, que é regido pela lei de Fricke. Biologicamente, eles são de fato irmão e irmã, mas não socialmente. Na verdade, eles não sabem a princípio que são parentes de sangue. No lugar do laço de fraternidade doméstico, eles têm apenas o vínculo do “reconhecimento” mútuo. Suas circunstâncias tornam inevitável

que o seu reconhecimento acabe se tornando um olhar de amor. No relance amoroso, uma pessoa se submete ao seu destino como o sujeito da emoção erótica. A relação moral de irmão e irmã foi destruída, e seus fragmentos reconstruídos numa forma erótica. O resultado é um incesto somente num sentido abstrato – um sentido que não tem qualquer influência imediata sobre nossas intuições morais.

Por outro lado, devemos considerar um caso que tem todo o caráter moral do incesto, sem qualquer risco para os genes das pessoas envolvidas: o caso do enteado e o padrasto ou madrasta. Talvez a maior de todas as tragédias do amor erótico – *Fedra* de Racine – dá testemunho do horror com que essa união pode ser considerada. A própria Fedra não tem dúvida da correta descrição de sua paixão:

Fui eu quem, sobre este filho casto e respeitoso,
Ousei lançar um olhar profano, incestuoso.⁴¹⁴

E o que dá credibilidade a esta descrição é a reação de Hipólito à paixão de sua madrasta, que o ofende e aterroriza, precisamente como a paixão de alguém a quem ele deve lealdade de um tipo diferente e incompatível. Também não é apenas o vínculo de casamento entre Fedra e Teseu que cria esse sentimento – mesmo que a paixão de Fedra fosse meramente adúltera. Há uma qualidade moral adicional contida nela, em virtude da relação familiar entre os parceiros. É a consciência dessa relação e seu significado que Hipólito expressa em sua vergonha. Uma vergonha semelhante, superada e redobrada pelo desejo, é a de Lara, no início de *Doutor Jivago*, que luta em vão contra seus sentimentos por Komarovsky, o amante de sua mãe, cuja sedução parece quase uma intrusão tão grande na inocência doméstica quanto à intrusão de Fedra nas emoções honrosas de Hipólito.

A característica importante desses casos também está presente no caso normal do “verdadeiro” incesto: a violação de um laço doméstico. Nesta violação, a natureza moral do incesto é revelada. Quando um pai (ou padrasto) seduz a jovem que cresceu sob seus cuidados, ele realmente viola a lei de Fricke: a lei do lar. Ele destrói a relação filial existente e sobrepõe outra sobre suas ruínas, que é incompatível com ela. Em outras palavras, ele viola, pelo seu desejo, as responsabilidades que são essenciais ao amor dos pais.

A ameaça representada pelo incesto é uma ameaça para os membros da família e também para a própria concepção do agregado familiar como um lugar de cooperação aberta entre pessoas cujas relações são determinadas pelo simples fato de sua coexistência. É um gesto de rejeição aos *penates*, e a dissolução efetiva do vínculo que mantém a família unida: o vínculo de piedade. As obrigações do sentimento erótico surgem do exercício da escolha – da “escolha do amor” pelo qual nos unimos ao objeto de desejo. Elas não são laços de piedade, mas de obrigação pessoal. Os laços de piedade que as substituem na família têm como característica central o fato de que serem escolhidos. Embora talvez você tenha escolhido ter um filho, sua obrigação para com *ele* não foi escolhida no decorrer de suas relações. Na verdade, precedia a existência dele; não foi mais escolhido do que as obrigações recíprocas dele a você, que o carregou e alimentou. Este não é o lugar para explorar as peculiaridades lógicas e morais do vínculo de piedade. Basta dizer que a única filosofia moderna que se dirigiu com alguma seriedade à importância da família no desenvolvimento do animal político – a de Hegel⁴¹⁵ – dá evidência esmagadora para pensar que a vida privada do indivíduo deve ser formada em torno de uma ou outra forma de “piedade natural”.

E o incesto – é uma perversão? Se for, pode-se argumentar que não é uma perversão do ato sexual, mas da relação *familiar*. Pois o incesto é construído sobre uma relação interpessoal pré-estabelecida que é de fato incompatível com ele. Ele só pode ser expresso ao destruir a mais sagrada de todas as responsabilidades que oneram a vida do ser racional. O seu impacto sobre a vida pessoal de quem o pratica é, portanto, essencialmente negativo. Ele destrói a relação interpessoal que existe entre eles, e não oferece nenhum compromisso em seu lugar. Ele funciona essencialmente *contra* o desenvolvimento do sentimento pessoal, e na medida em que ele floresce, simultaneamente envenena o lar e impede sua dissolução: pois o pai que está apaixonado por sua filha vai sentir ciúme a cada impulso do desejo sexual entre sua filha e outro homem.

Por conta disso, o caso é distinto daquele da pedofilia (a filha pode ser desejada apenas quando adulta, e apenas *enquanto* adulta), e ao mesmo tempo *análogo* à pedofilia. Trata-se de uma intrusão na inocência de pelo menos uma das partes, e da relação que até então prevalecia entre elas. Mesmo se hesitarmos em considerar o incesto pervertido, o seu objeto não é

um objeto próprio de desejo. Algo de intenso valor pessoal, neste caso, é *ameaçado* pelo desejo. A ameaça se estende além dos indivíduos em questão para toda a instituição da família. Se o incesto for um crime, também será um crime político – aquele cuja proliferação ameaça uma mudança fundamental na base da ordem política. Aqueles que acolhem o incesto também podem acolher esta mudança na ordem política. Mas, como vou sugerir no Capítulo 12, eles estão errados.

Se essa teoria procede, o incesto é uma perversão apenas num sentido atenuado. A ameaça que ele apresenta para as relações interpessoais é circunstancial, e não reside no ato em si. Em particular, o incesto não tem qualquer referência essencial à percepção obscena. Mais uma vez, no entanto, devemos notar que a moralidade comum é contrária a essa sugestão. As linhas supracitadas de Racine atestam o fato de que o incesto é considerado obsceno em si mesmo: Fedra sente que polui o corpo casto de Hipólito pelo próprio fato de seu desejo. Pessoas que viveram juntos em intimidade doméstica sentem uma repulsa peculiar com o pensamento de contato sexual entre eles – quase toda intimidade entre eles pode parecer natural e consoladora, salvo a intimidade que procede da excitação. O pensamento de união sexual é, para eles, estranho e repugnante. (Cf. *Dominique*, de Fromentin – um romance sobre o amor de primos: “para mim, a própria idéia de se casar com alguém que eu conhecia desde bebê é tão absurda quanto a de casar duas bonecas”.) O caso não é diferente daquele da homossexualidade, em que se prevê e antecipa um perigo moral e por uma percepção de sua obscenidade – uma percepção, no entanto, que não é necessária em absoluto para a coisa percebida.

Esta percepção surge sempre que um membro de uma família é forçado a sustentar no pensamento o desejo sexual por outro. Talvez a tragédia de Hamlet resulte de tal pensamento, precipitado pela percepção do desejo de sua mãe. A transferência de sua paixão, do pai (que tem a autoridade moral de um fantasma sem corpo) para um homem de carne, desperta em Hamlet a sensação de que o corpo dela está poluído. Ele a confronta com esta percepção, descrevendo sua vida “com o suor rançoso de uma cama costurada, / Costurada com corrupção; fazendo carícias e amor / Sobre o chiqueiro desagradável”. Sua própria carne aparece obscenamente – pois é sua carne, corrompida pelo ato que a engendrou:

Oh, que esta carne tão tão sólida derretesse,

Explodisse e evaporasse em neblina!⁴¹⁶

O Quarto “avançou” (presumivelmente “corrompeu”)⁴¹⁷ para “sólido”: uma leitura que coloca Hamlet, neste primeiro monólogo, firmemente dentro do raio de percepção obscena. E é com essa percepção que posteriormente enfrenta Ofélia, vociferando contra a mulher dentro dela, forçando-a a ver o corpo dela em termos despersonalizados (“é uma bela coisa para se pensar entre as pernas de uma donzela”).⁴¹⁸ A carne de Ofélia é corrompida pelas diatribes de Hamlet, e – antes que ela a purifique na água que a extingue – ela também, em sua loucura, dá expressão a estranhas obscenidades.

O veneno do pensamento de Hamlet mostra a história natural e a catástrofe da obscenidade, e a necessidade absoluta, contida em cada laço de piedade, de proibir sua imagem. Podese não concordar com a interpretação freudiana da peça, como um drama encoberto de incesto, e ainda assim reconhecer a verdade contida nela: que o incesto introduz na vida da família o “verme invisível” da percepção obscena.

Fetichismo

A elevada tragédia do incesto é, até certo ponto, balanceada pela comédia inferior do fetichismo – a mais inofensiva e divertida de todas as perversões, e aquela que (a menos que combinada com alguma intenção de ferir ou humilhar os outros) pode mais seguramente ser deixada à discrição do indivíduo. É praticamente desnecessário dizer que o fetichismo é uma perversão – pois o que poderia ser mais distante de um objeto pessoal que um sapato, uma bolsa ou um sutiã? Mas é precisamente esse afastamento do fetiche do objeto normal de desejo que lança dúvidas sobre a idéia do fetichismo ser pervertido. Parece mais alguma outra coisa do que uma forma pervertida de desejo sexual. Para o fetichismo parecer com desejo sexual *em absoluto*, precisamos contar uma história elaborada. A atividade (seja ela qual for) que envolve o fetiche deve estar ligada por algum elo inteligível à atividade da relação sexual. As teorias do fetichismo são, em sua maior parte, teorias do “elo perdido”. E elas se dividem em dois tipos principais: causal e simbólico. De acordo com a

teoria causal, o fetiche ganha seu poder por *associação*. Por exemplo, algumas ocasiões verdadeiras de desejo (reconhecíveis como tal por critérios normais) envolveram o fetiche de alguma forma interessante ou dramática: em seguida, o sujeito sente o despertar da excitação sexual através da mera contemplação do fetiche, consciente ou inconscientemente, evocando a cena de seu emprego anterior. (Dessa forma, Sacher-Masoch, se acreditarmos nele, ficava particularmente emocionado pelo casaco de pele da senhora que o excitava por espancá-lo quando criança, e, posteriormente, emocionava-se de forma semelhante por casacos de pele, estivesse ou não cobrindo uma senhora, e independente dessa senhora estar disposta a discipliná-lo.)

De acordo com a teoria simbólica, o fetiche adquire seu poder não por estar associado à atividade sexual, mas sim porque a simboliza ou representa. O fetiche está para o objeto de desejo, nesta teoria, um pouco como a imagem religiosa está para o santo ou deus que é adorado. Não é, em si mesmo, o objeto de desejo mais do que a imagem é o objeto de adoração. Ele serve para direcionar a atenção e focar o sentimento para o *verdadeiro* objeto de desejo, que pode ser fornecido por algum episódio sexual antigo ou imaginário de um tipo totalmente normal.

A diferença entre as duas teorias não é sempre observada. Assim, a teoria freudiana da substituição – segundo a qual os objetos de sensação sexual podem ser substituídos uns pelos outros e o desejo se apega, através de alguma carga emocional, a objetos novos e peculiares – é uma forma de teoria causal. Ela tenta explicar como o sentimento sexual sobrevive através das *mudanças* mais extraordinárias sofridas pelo objeto. É apresentada por Freud e por muitos de seus seguidores, no entanto, como uma teoria simbólica, segundo a qual o fetiche é um símbolo de algo mais, que é o verdadeiro objeto de desejo. O simbolismo é “inconsciente”, mas isso não altera o fato de que é, no entanto, uma forma de simbolismo.

A consequência da teoria simbólica é que o fetichismo não é pervertido, ou não da maneira que sua forma ostensiva sugere. Pois isso implica que o fetiche *não* é o objeto de desejo. O objeto de desejo, de acordo com esta teoria, não é o próprio fetiche, mas sim um objeto de fantasia. Ao acariciar o

sapato, estou acariciando, na minha fantasia, a mulher que o veste, e minha excitação sexual é direcionada a ela, assim como a minha emoção ao ler um romance erótico é dirigida para a cena descrita, ou talvez para alguma pessoa particular contida nessa cena. Agora, é inegável que a *forma* assumida pela representação fetichista é peculiar. Mas se o propósito do fetiche é *puramente* simbólico, o fetiche não é o objeto da paixão sexual que evoca.

Só a teoria causal dá uma imagem clara da qualidade *perversa* do fetichismo. E é essa teoria que foi sugerida quando o termo “fetiche” foi originalmente emprestado da descrição da religião primitiva.⁴¹⁹ Supõe-se que o próprio fetiche religioso possui poderes sobrenaturais que são empunhadas por meio dele. O fetiche é mais uma encarnação que uma representação. Da mesma forma, o sapato em si possui a magia sexual que atrai o fetichista. Ele acaricia o sapato porque deseja acariciá-lo, e porque ele encontra seu prazer *lá*.

No entanto, apenas um ser com o *poder* do simbolismo pode obter esse prazer. No período de acasalamento, veados esfregam as partes sexuais contra troncos de árvores, chegando até ao orgasmo. Ninguém chamaria isso de impulso “fetichista” ou pensaria no tronco de árvore como o objeto de um desejo sexual. É apenas a pessoas que o impulso por se esfregar contra um tronco de árvore poderia ter tal significado. A razão é óbvia: a excitação do veado em nada depende de seu conhecimento de que ele está se esfregando contra uma *árvore*. A excitação do fetichista, ao contrário, depende do pensamento de que isto em suas mãos é um *sapato* (e a própria palavra pode ser dita sem fôlego quando ele a profere). Vemos aqui uma semelhança estrutural com a conduta sexual normal, o que poderia nos levar a descrever o impulso do fetichista como o do desejo sexual, e, portanto, como perversão. Pois ele parece se concentrar no sapato “por ele mesmo”, com exatamente o mesmo tipo de intencionalidade individualizante, e até mesmo uma paródia da ternura, que as pessoas normais direcionam para seus amantes.

Se for esse o verdadeiro caráter do fetichismo, no entanto, não há dúvida de que a teoria causal, apesar de estar certa no principal, fica muito aquém de explicar o *prazer* do fetichista. Do ponto de vista da intencionalidade, toda a atividade está agora envolta em mistério. O que o fetichista está *fazendo* com o sapato se torna totalmente estranho para nós e totalmente opaco. E talvez isso seja tudo o que a mera filosofia pode dizer.

Masturbação

A discussão acima nos leva a uma forma familiar, e ampla-mente praticada, de liberação sexual: a masturbação, acompanhada, via de regra, pela fantasia sexual. A masturbação existe em duas formas: a primeira é aquela em que se alivia de um período de isolamento sexual, e é-se guiado por uma fantasia de cópula; a outra é aquela em que a masturbação substitui o encontro humano, e talvez o torne impossível, reforçando o terror humano, e simplificando o processo de gratificação sexual. Em uma perspectiva plausível, apenas a segunda poderia ser razoavelmente descrita como perversa, pois somente a segunda mostra um afastamento do impulso sexual da união interpessoal – um afastamento, no entanto, que ocorre sob a pressão de fantasias de união sexual.

Para entender esta segunda forma de masturbação, devemos olhar um pouco mais de perto o tema da fantasia sexual. Eu escrevi de forma um pouco vaga sobre a “representação” do objeto sexual. A fim de compreender a operação da fantasia sexual, no entanto, é necessário distinguir representação de substituição. Algo que parece ser uma representação pode na verdade ser um substituto. Por exemplo, alguém que quer satisfazer sua curiosidade em relação à aparência de Sophia Loren pode se contentar com um simulacro de cera. Esse objeto seria, para ele, um substituto perfeito. Outra pessoa, que não quis simplesmente ver a forma estática da senhorita Loren, mas também observar seus movimentos, exigiria um dispositivo mais complexo – um hológrafo, por exemplo. Mas ela também poderia ficar satisfeita com um substituto. Outra, que desejava a senhorita Loren, não iria se contentar com nada menos do que a mulher em pessoa.

Na fantasia sexual, um objeto é representado, muitas vezes por meio de uma imagem. Mas o objetivo é aproximar um substituto tanto quanto possível do objeto ausente: mas um substituto que não apresente perigo. (Daí a necessidade do necrófilo pelo corpo morto do outro, um corpo que não pode mais *recusá-lo*) A fantasia sexual se alimenta de modos de representação que são mais como substituições do que representações propriamente ditas: fotografias (que mostram o que *realmente aconteceu*); vídeos; visões pelo buraco da fechadura; ou simplesmente imagens mentais. A arte erótica séria, que lida com sugestões e pela interposição de

pensamento entre audiência e objeto, é hostil aos substitutos. Ela se preocupa em excitar uma participação imaginativa em uma situação genuinamente erótica, mas não em apresentar objetos de fantasia para gratificação sexual. A resposta da arte erótica é uma identificação imaginativa com a atividade sexual do outro. Por isso, embora, em certo sentido, ela envolva a invocação da fantasia, a fantasia é controlada pelo meio artístico e dá continuidade a – e dá um exemplo de – um sentimento sexual genuíno. Em particular, o perigo do encontro sexual não é de forma alguma minimizado: mesmo sendo imaginário, também pode ser apresentado de forma realista.⁴²⁰

Quando os críticos distinguem a arte erótica da pornografia, eles muitas vezes têm alguma distinção em mente, como as entre representação, que é destinada à imaginação criativa e ligada por um princípio de verdade, e substituição, que é destinada à fantasia sexual e vinculada apenas pela exigência de poder de gratificação. A última sempre atenta contra as propriedades de arte, enquanto a primeira pode permanecer obediente a elas.⁴²¹

Pode-se, de alguma maneira, também distinguir os pensamentos do masturbador “normal” daqueles do “pervertido”. Este último utiliza representações expurgadas de seu desafio imaginativo, e de todos os perigos e dificuldades que cercam o encontro sexual.⁴²² A atividade sexual do masturbador “normal” é, principalmente, uma recriação da memória ou da imaginação do ato para o qual o seu corpo tende. O masturbador “pervertido”, por outro lado, usa imagens como substitutas para a coisa real: representações realistas do corpo humano, expurgadas dos perigos e dificuldades da alma humana. Assim, Kant considera a masturbação como o arquétipo de toda perversão, precisamente porque ela substitui o verdadeiro objeto de desejo por uma fantasia que é autocriada e, portanto, obediente à vontade:

A luxúria é vista como *não natural* se o homem afetado por ela não é excitado por seu objeto real, mas por sua imaginação deste objeto, e isso de uma maneira contrária à finalidade do desejo, já que ele mesmo cria seu objeto.⁴²³

As fantasias desse masturbador não são pessoais, mas corpóreas, talvez explicitamente fálicas. Elas apresentam a característica estrutural de obscenidade. Elas existem precisamente para facilitar a gratificação sexual

sem o problema do encontro humano, afastando o sujeito das dores e recompensas do desejo interpessoal, no sentido de uma alternativa que – apesar de fácil em si mesma – exhibe a característica definitiva da perversão.

Mas se os pensamentos do masturbador “pervertido” são obscenos, também o é o ato de masturbação, mesmo no caso “normal”. Pois a masturbação envolve uma concentração no corpo e seus prazeres curiosos: mesmo quando ela própria não uma “perversão”, não pode ser testemunhada sem um senso de obscenidade. (Diz-se que o cínico Diógenes se masturbou em público, da mesma forma que comia em público, argumentando que, se não há mal em comer, o ato não pode mudar o seu caráter moral simplesmente porque outras pessoas o estão observando.⁴²⁴ Em um sentido, Diógenes estava certo: mas o que não pode ser testemunhado sem percepção obscena é obsceno em si. O caráter moral de nossos atos privados pode ser determinado pela experiência de quem nunca os deve observar.)

Assim, quando a masturbação se intromete no ato sexual, ela tem justamente aquele caráter gélido que nos afasta da perversão. Imagine a mulher que brinca com seu clitóris durante o coito. Tal pessoa afronta seu amante com a exibição obscena de seu corpo e, percebendo-a assim, o amante percebe sua própria irrelevância. Ela se torna repugnante para ele, e seu desejo pode se extinguir. O desejo da mulher é satisfeito à custa do desejo de seu amante, e nenhuma união real pode ser alcançada entre eles. A obscenidade incipiente da masturbação ameaça a intencionalidade do desejo, e nos traz constantemente à beira da perversão. Por isso, é totalmente natural para nós perceber nossa própria carne como “território proibido”, como a carne de nossa família. (Esse é o pensamento por trás da educação tradicional de crianças nos modos da “higiene moral”, e, por mais risível que sua literatura pode agora parecer para nós, com suas histórias sinistras de morte prematura e sobrevivência doentia, não devemos descartar a intuição moral sobre a qual foi fundada.)

Castidade

O breve resumo acima, de determinados casos-padrão de perversão, ou o que por vezes acusado de ser perversão, levanta duas questões

importantes. Em primeiro lugar, a castidade é uma perversão? Em segundo, a perversão é necessariamente repreensível?

A verdadeira castidade não é uma perversão – pois ela não envolve a deflexão do desejo de seu objeto pessoal, mas quer a superação do desejo ou o controle de sua expressão manifesta. A alma impura pode ser incapaz de realizar o ato sexual. Ele pode, como Klingsor, ainda viver no mundo do desejo, motivado por ele em tudo, mas frustrado em sua solidão. A verdadeira castidade envolve a devoção a projetos que não exigem desejo – um distanciamento do desejo, não negando sua natureza interpessoal, mas proibindo seu poder motivador. Isso não precisa destruir o desejo: na verdade, a sabedoria popular e a moralidade popular convidam-nos a vê-lo como um prelúdio importante ao desejo, e a condição normal da pessoa que não tem genuíno apego ao outro. O desejo pode, no final, ser superado, ou “sublimado” (uma descrição que, no entanto, sugere explicações que são, na melhor das hipóteses, controversas); mas não é pervertido por um processo que tem precisamente como objetivo salvaguardar a sua intencionalidade interpessoal e livrá-lo de obscenidade. Esta é, creio eu, a maneira correta de entender a castidade – ou, se preferir, a “verdadeira” castidade, em oposição à falsa castidade de Klingsor. A castidade é um projeto destinado a conter o impulso sexual e a protegê-lo contra os abusos obscenos, de modo que toda a intencionalidade do desejo possa crescer com ela e, no devido tempo, ser liberada em direção ao seu objetivo e realização. A castidade também pode, em certos casos, ser um fim em si mesmo. Mas nesse caso ela nunca é obviamente admirável, a não ser como resultado de um voto: ou seja, a menos que seja um ato de renúncia que é o inverso e a imagem do voto de amor, e que tem os seus próprios problemas e êxtases. Então, na verdade, a castidade é o espelho claro da vida erótica, e como a castidade de Santa Teresa, tão agudamente retratada na escultura de Bernini, ela se mostra em um êxtase que é a forma mais intensa de encarnação.

Agora deve estar claro que nossa discussão chegou ao cerne dos problemas da moralidade sexual, e nada mais pode ser dito sobre a perversão – se é condenável ou inofensiva – até que os fundamentos da moralidade sexual tenham sido estabelecidos.

CAPÍTULO 11

MORALIDADE SEXUAL

O tema deste capítulo é de tamanha importância que meu tratamento deve, inevitavelmente, limitar-se às primeiras sugestões. Espero que aqueles que não concordem com as minhas conclusões pelo menos encontrem, nos argumentos de apoio, um procedimento para refutá-las. Meu propósito não é fornecer uma filosofia abrangente da moral, mas mostrar como um relato plausível de raciocínio moral pode, quando combinado com a teoria anterior de desejo sexual, levar a uma moralidade sexual intuitivamente convincente.

A moralidade, no seu significado fundamental, é uma condição sobre o raciocínio prático. É uma restrição sobre razões para a ação, que é sentida pela maioria dos seres racionais e que é, além disso, uma consequência normal da posse de uma perspectiva de primeira-pessoa. A moralidade deve ser entendida, portanto, em termos de primeira-pessoa: em termos de raciocínios que *levam* à ação.

Nossa vida é limitada pelo que é proibido, e realizada pelo que é valioso. A filosofia kantiana, que subsume ambos esses fatos sob a idéia de dever, tem tido enorme apelo, em parte porque impõe uma estrutura coerente e unificada sobre o pensamento moral, e em parte porque mostra o pensamento moral como uma consequência necessária da atividade racional, e uma expressão da perspectiva de primeira-pessoa que define a nossa condição. É agora evidente, no entanto, que a tentativa de Kant em derivar a moralidade do imperativo categórico, e o imperativo categórico a partir da perspectiva de primeira-pessoa (a perspectiva que impõe para nós a idéia de uma “liberdade transcendental”), tem poucas chances de sucesso. Para Kant, a simpatia que sentimos pelo virtuoso, e as emoções benevolentes que nos levam a fazer o que a virtude ordena, não são expressões genuínas da moral, mas apenas “determinações empíricas”, que se intrometem no reino da razão prática apenas para desviá-la de seus propósitos categóricos. Muitos rejeitaram inteiramente a teoria de Kant por conta disso, enquanto outros tentaram modificá-la, reinterpretando o imperativo categórico quer como um tipo especial de *pensamento* contido

dentro das emoções morais,⁴²⁵ quer como um tipo de emoção normativa, que talvez possa crescer a partir da simpatia humana, mas que espalha sua carga por todo o mundo humano.⁴²⁶ Essas alterações da visão de Kant retêm o que eu acredito ser a sua idéia central: que o raciocínio moral expressa a visão de nós mesmos que nos é imposta pela nossa existência como pessoas, e por nossa interação com outros de nossa espécie. O raciocínio moral é o reconhecimento formal das restrições impostas a nós por nossas atitudes interpessoais, a partir das quais, por sua vez, deriva nossa existência como pessoas.

A posição expressa na última frase deve muito a Kant, e muito a Hegel e Bradley.⁴²⁷ Há também outro princípio central da teoria de Kant, que deve ser aceito próximo de sua forma original: a idéia de que razões morais fecham a mente do sujeito para cursos alternativos de ação. Independente de analisarmos este “fechamento da mente” como um tipo de força interior,⁴²⁸ como uma propriedade interna de razões morais,⁴²⁹ como o resultado de uma “barreira à informação”,⁴³⁰ ou talvez como uma mera cegueira, ainda parece evidente que ele exista, e essa é uma das características mais marcantes do ser moral. *Porque* o ser moral é racional, há certas alternativas de ação que ele não pode considerar. Se Kant estiver certo, é a própria racionalidade do homem que o leva a fechar sua mente para ações para as quais mil razões prudenciais podem ser dadas.

Como essas restrições tão extraordinárias no raciocínio prático serão justificadas, e quais? Para Kant, o problema da moralidade se coloca sempre a partir, e dentro, da perspectiva imediata de primeira-pessoa, em resposta à pergunta “por que *eu* deveria fazer *isso*?” Sair desse ponto de vista é perder a perspectiva a partir da qual as perguntas práticas devem ser feitas e, conseqüentemente, perder a esperança de respondê-las. A questão do que fazer ou é meu ou não é de ninguém, e o significado da resposta categórica – a resposta encarnada em um *dever* – é que ela se dirige a mim como agente, e também reivindica uma validade que transcende tudo o que é meramente meu. Assim, para Kant, o padrão de validade no raciocínio moral deve ser interno a ele: ele deve, ao mesmo tempo, fornecer um motivo para *eu* agir, e também estabelecer uma lei universal.

Kant estava ciente das enormes dificuldades que afligem esse ponto de vista. Parece impossível obter um *padrão de validade* que é também, ao mesmo tempo, uma razão de primeira-pessoa para a ação. Se houver tal padrão, em seguida, pela sua própria universalidade, deverá evitar qualquer menção de *mim*; nesse caso, como ele pode ter a força motivadora exigida por uma genuína razão de primeira-pessoa? Por outro lado, se é essa a razão – uma razão que *me* motiva – sua pretensão de validade universal deve ser posta em dúvida. Esse conflito surge em um nível metafísico, na divisão entre o eu transcendental e o eu empírico. O primeiro é uma espécie de ego abstrato, liberado dos constrangimentos da existência concreta, e sem o *principium individuationis* que nos permita identificá-lo com um “eu empírico”. É o eu empírico que deve agir, e somente o eu transcendental que pode ouvir as instruções. A sua não-relação (na verdade, a rigorosa *impossibilidade* de relação entre eles) fornece um obstáculo inamovível à ética kantiana.

O conflito surge também no nível do raciocínio prático em si, entre o motivo que me conduz aqui e agora, e que cresce das minhas circunstâncias empíricas, e a pretensão de validade que, porque deve abstrair de tudo o que é meramente meu uma lei universal, retira de mim as circunstâncias que motivam a minha ação. O conflito decorre das exigências contraditórias de abstração e concreção – cujos requisitos são que eu seja removido das minhas circunstâncias, e que eu me identifique com elas.

Kantianos modernos, como Rawls em sua obra *Uma Teoria da Justiça*, encontram algum equivalente da mesma objeção. Rawls, por exemplo, afirma que “o eu é anterior aos fins que são afirmados por ele”,⁴³¹ o que significa que nossos valores e objetivos pertencem às nossas circunstâncias individuais (podese dizer empíricas), e não podem, portanto, ser considerados por qualquer teoria da justiça que seja universalmente aplicada. A teoria correta da justiça deve atingir o seu padrão por abstração – peneirando as características que distinguem as pessoas umas das outras, de forma a aproximar a posição hipotética em que os agentes não têm outra base para sua escolha que não o fato da própria escolha. (Este procedimento, em que quase tudo o que importa para uma pessoa é descontado, é parte do que Rawls entende por “equidade”.) O seletor abstraído que ocupa a

“posição original” de Rawls ainda é um eu, que retém o que for necessário livremente para estabelecer um “contrato social” com seres semelhantemente “desprivilegiados”. Como Michael Sandel argumenta,⁴³² no entanto, isso é supor exatamente a mesma visão metafísica que se supõe pela ética kantiana: a visão de um eu puramente *noumenal*, que, ao se desapegar de todas as restrições empíricas, ainda pode ter, através de sua razão, o motivo para escolher. Ao abstrair meus valores, meus objetivos diários e preferências de tudo o que constitui a minha condição contingente, eu também abstraio das circunstâncias do meu ato – e, em particular, dos desejos e interesses que inicialmente levantaram para mim a questão da ação.

A abordagem de Kant é a mais bela e profunda de todas as teorias que tentam encontrar a base da moralidade na perspectiva de primeira-pessoa, e seu fracasso deve servir como um alerta. Devemos, acredito, seguir o caminho desses filósofos – principalmente Aristóteles – que buscaram pelos fundamentos da razão prática em primeira-pessoa fora da situação imediata do agente. O principal oponente de Kant – Hume – era um desses filósofos. Mas seu ceticismo, e sua caricatura grotesca da mente humana, fazem dele uma autoridade duvidosa. Eu proponho, como os predecessores de Hume, Shaftesbury e Hutcheson, um retorno às intuições filosóficas de Aristóteles, renovando-as para as necessidades de uma perspectiva moral moderna.

A fraqueza da posição kantiana reside na sua atribuição de uma “força motivadora” para a razão – em sua negação do princípio de Hume de que a razão por si só não pode ser um motivo para agir.⁴³³ A posição aristotélica não tem nenhum compromisso com a idéia de uma “razão prática pura”. Ela reconhece que o raciocínio prático termina na ação somente porque começa no desejo. O “silogismo prático” tem uma premissa prática, e para o agente com desejos malignos, nenhuma razão será suficiente, por sua pura força como uma razão, para torná-lo bom.⁴³⁴

Pode parecer que, a partir de uma premissa tão realista sobre a natureza do raciocínio prático, apenas o subjetivismo moral poderia emergir. Pois a premissa sugere que o raciocínio prático não muda os desejos do agente, mas apenas os percebe, e, portanto, só pode se preocupar com os meios, e nunca com os fins. E, de fato, do ponto de vista imediato de primeira-pessoa – do ponto de vista dos meus motivos presentes – tal conclusão é inevitável.

No entanto, há também o ponto de vista de longo prazo, e é o traço distintivo da ética aristotélica que faz deste ponto de vista o centro de sua argumentação. Ele desenvolve uma espécie raciocínio de terceira-pessoa que, embora contenha sua própria afirmação incontestável à validade, também pode ser aplicado por cada agente a si mesmo, tornando-se prático transformando os desejos do agente.

O modelo para esse raciocínio é a prática da educação moral. Ao educar uma criança, não fico somente preocupado com o que ela faz, mas com o que sente e com seu caráter emergente. Sentimento e caráter, que fornecem os motivos dela, determinam o que ela vai fazer. Ao moldá-los, moldo sua natureza moral. Eu sei que os desejos do meu filho, se ele for racional, determinarão o seu comportamento – porque eu conheço a verdade consagrada no silogismo prático de Aristóteles, segundo o qual a ação racional é a realização do desejo. Além disso, eu sei que o meu filho (em circunstâncias normais)⁴³⁵ tem razões para ser racional, pois nenhum outro dom pode compensar a falta deste. Por isso eu devo, se eu me preocupo com ele, dedicar-me igualmente à educação de sua razão e de seus desejos.

Claro que, dada a sua atual natureza infantil, eu não posso facilmente convencê-lo a mudar na direção desejada: somente seu amor e minha autoridade podem provocar nele a disposição a fazer de bom grado aquilo que está em seus interesses de longo prazo. No entanto, ao contrário dele, eu tenho uma visão geral de sua vida futura. Vejo que há uma razão para ele ter alguns desejos em vez de outros, mesmo que ele não possa, nesse momento, apreciar este fato. O que, então, me guiará em sua educação moral?

Devemos notar que o silogismo prático, que decorre das circunstâncias concretas de ação, não pode ser antecipado. Eu não posso resolver agora os problemas práticos específicos que irão onerar a existência do meu filho. No entanto, posso antecipar, de um modo geral, as dificuldades que qualquer ser racional deve encontrar no caminho da vida, e posso considerar o caráter que pode gerar satisfação. Envolver-se em tais reflexões é invocar uma idéia de felicidade, ou *eudaimonia*.

A estratégia de Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, não é fácil de entender, e está aberta a muitas interpretações. A estratégia que proponho pode ou não pode ser idêntica à de Aristóteles; pelo menos, é inspirada por

Aristóteles e leva a conclusões semelhantes. Eu sugiro que a invocação da felicidade de Aristóteles, como o fim definitivo da conduta humana, está essencialmente correta. A felicidade é a única resposta final à pergunta: “por que fazer isso?”; a resposta que sobrevive ao conflito com qualquer interesse ou desejo rival. Ao nos referirmos à felicidade, não nos referimos à satisfação de impulsos, mas à realização da pessoa. Todos nós temos razão em querer esta realização, e nós a queremos razoavelmente, quaisquer que sejam os nossos outros desejos e circunstâncias. Na educação moral, só isso é certo: que a criança deve ser feliz e, portanto, qualquer disposição essencial para a felicidade é uma disposição que ela tem razão para adquirir.

Mas o que é a felicidade? Kant a rejeitou por considerá-la uma idéia vazia: a felicidade, dizia, simplesmente significa a generalidade dos desejos humanos: significa coisas diferentes para pessoas diferentes, e não oferece nenhum motivo coerente por si só. Seguindo Aristóteles, no entanto, proporei uma idéia de felicidade como uma espécie de “florescer”. Um jardineiro que cuida da planta tem razão ao querer que ela floresça. A planta que não floresce tende à não-existência. O florescer pertence ao *ser* da planta, e cuidar da planta é para cuidar para que floresça.

Como uma planta que floresce quando tem o de que necessita, meu filho também floresce quando tem o que é necessário para ele. Agir com o fim de florescer é sempre agir em conformidade com o que é razoável, uma vez que agir de outra forma é destruir a possibilidade de ser movido pela razão em absoluto. Do ponto de vista dos pais, portanto, devo assegurar pelo menos isso para o meu filho. Neste ponto, as moralidades teológica e secular tendem a divergir. Alguns dizem que o homem só floresce pela proximidade com Deus, e somente quando ele anda nos caminhos de Deus. Outros dizem que ele floresce aqui e agora, de acordo com uma lei própria. Vou defender a segunda opinião, mas chegaria às mesmas conclusões, penso eu, se optasse pela primeira – embora por uma rota mais indireta.

Obviamente, meu filho não é uma planta; nem é simplesmente um tipo de animal. Por isso, resta determinar o que “florescer” significa no seu caso. Esta é exatamente a mesma pergunta que a questão sobre a sua natureza. Pois florescer é a atividade de sua *essência*: é o emprego bem-sucedido dessas capacidades que são essenciais ao seu ser. (Uma essência é o que não pode ser perdido sem deixar de ser.) O próprio Aristóteles define

eudaimonia como “uma atividade da alma de acordo com a virtude”,⁴³⁶ e mais uma vez considero instrutivo segui-lo.

Meu filho é essencialmente (mas também apenas potencialmente) um ser racional ou pessoa. Ele pode florescer ou declinar como tal, e seu potencial para sê-lo pode não ser realizado: ele pode crescer como um mero animal, uma instância do *homo faber*, criado por algum lobo gentil. Supondo, no entanto, que o seu potencial para conduta racional seja realizado; o que constitui, em seguida, seu florescimento? Podemos dividir a resposta a essa pergunta em duas partes: saúde e felicidade. A saúde é o estado em que floresço como animal; felicidade é o estado em que floresço como pessoa. E é uma característica importante da dependência ontológica da personalidade – da sua necessidade de encontrar *encarnação* numa vida animal – que a saúde seja uma condição tão importante da felicidade. Mas a saúde não é tudo; a felicidade exige que floresçamos como seres racionais. Devemos exercer nossas capacidades racionais com sucesso: temos que nos realizar como pessoas, através das decisões que orientam nossas vidas.

É claro que, se eu tiver razões para fazer alguma coisa, tenho razões para ser bem-sucedido no que faço. Mas o sucesso não é apenas uma questão de escolher os meios adequados para os meus fins; é também uma questão de acertar na escolha do fim em si. Conseqüentemente, há uma distinção entre virtude (que envolve a disposição de fazer escolhas apropriadas de fins) e habilidade (que envolve o domínio dos meios usados para realizá-los). Esta é a origem da distinção aristotélica entre *aretē* e *technē*.

A virtude é a disposição para escolher as alternativas de ação que contribuam para a minha felicidade: que me façam florescer como um ser racional. Ao educar o meu filho, estou educando seus hábitos, e é claro, portanto, que eu sempre terei razões para inculcar o hábito da virtude, e não pelo meu bem, mas pelo bem dele. Pelo menos, é assim na medida em que aceitamos que a minha principal preocupação é o que importa para *ele*, no futuro para o qual *ele* se destina. Ao mesmo tempo, eu não vejo a virtude apenas como um *meio*: ela consiste na escolha certa de fim.

Considere a amizade. Dizer que uma ação foi feita por amizade já é descrever um fim. De fato, há um sentido em que não pode haver um fim posterior que ainda seja compatível com este motivo. Dizer que eu agia

amigavelmente em relação a João pela vantagem que eu esperava ganhar dele quer dizer que eu não era movido por *amizade*. No entanto, pode-se justificar tanto a disposição geral para a amizade (que Aristóteles não foi o único a acreditar ser uma das recompensas da virtude) quanto a amizade individual para João, apontando para as conexões entre essas disposições e a felicidade da pessoa que as possui. Assim, não há contradição em dizer que uma pessoa valoriza o que ele faz (quando atua por amizade) como um *fim*, e que há também outra razão para fazê-lo, ou seja, que esse é o caminho para a felicidade.

A virtude, como a amizade, é uma disposição para a ação intencional. É a disposição de querer o que é justificado ou razoável, em face do impulso natural de agir a despeito da razão. Considere a virtude clássica da coragem. Todos os seres humanos têm enraizados na sua natureza animal dois instintos rivais: o de agressão e o de medo. No caso de uma ameaça, um instinto instiga a atacar, e o outro a fugir. O conflito entre eles pode se resolver sem um cálculo fundamentado, puramente com base em seus pontos fortes. Ao mesmo tempo, no entanto, o ser racional quer fazer o que comanda a razão. Em particular, ele quer ter em conta os imperativos “incondicionais” que os kantianos muito bem enfatizam como as verdadeiras formas de constrangimento moral. Ele quer fazer o que ele julga ser certo ou honroso, mesmo diante do medo mortal. Ter essa disposição é ser (até certo ponto) corajoso.

Note que esta disposição de querer fazer o que é certo em face do perigo é uma disposição para agir por uma razão. Ela supera o instinto de medo, mas não como o instinto de agressão. Como defende John Casey,⁴³⁷ a coragem não entra na situação como um desejo competindo com outros. Ela entra através de uma decisão, que não é equilibrada contra o medo como uma força contra a outro, mas que desconta o medo como um fator irrelevante para o presente curso de ação. O homem corajoso não atíça sua raiva contra o seu medo, tornando-se um campo de batalha de humores conflitantes. Ele age em desafio ao medo: sua ação não é a vitória de uma força, mas a conquista de todas as forças, a subjugação da natureza animal. A ação resultante é, portanto, atribuída a ele, brotando da sua natureza como um ser racional. Há, é claro, as falsas virtudes: a imprudência do homem furioso, que pode ser confundida com coragem; a mesquinhez e

amor-próprio do homem pudico, que podem ser tomadas por temperança. Há aquelas circunstâncias em que:

O que era paciência, em uma ninharia endurece
Raiva amarga é o fim da coragem que não estremece,
os estandartes de teia de aranha, as bandas estridentes
e os feridos guerreiros de bronze dormentes.⁴³⁸
[Geoffrey Hill, *The Mystery of the Charity of Charles Péguy*]

Mas essas não são circunstâncias da virtude, mas do vício que imita a virtude, e em que a virtude decai.

A doutrina da *média* de Aristóteles revelou-se, a este respeito, especialmente confusa. Pode parecer que a virtude é uma disposição para escolher um curso de ação entre dois extremos. Mas o curso de ação entre os dois extremos ditadas pelo medo e pela raiva não é um curso de ação: é um estado paralisado de inércia, que pode de fato afligir um animal, mas que não tem nada que ver com os motivos da pessoa corajosa. A média é simplesmente o que a razão ordena, apesar do impulso do medo e raiva.

É evidente que a virtude é uma parte da realização racional. Pois, sem a disposição de querer o que é razoável, não há tal coisa como um *exercício* da razão. E enquanto isto pode parecer uma afirmação bastante trivial, é, no contexto, longe de ser trivial. Porque se eu tenho razões para querer algo, tenho razões para adquirir as disposições que me permitam cumprir esses objetivos. Eu, portanto, tenho uma razão para adquirir coragem – e talvez outras virtudes também. Além disso, vou tentar inculcar estas disposições em meu filho, uma vez que, quaisquer que sejam seus desejos, sua realização em longo prazo dependerá da aquisição dos hábitos que impedem sua frustração. E esses hábitos vão restringir seus desejos, de modo que ele vai aprender a querer o que é razoável.

Esse esboço da estratégia aristotélica nos permite tirar uma conclusão interessante. O raciocínio que justifica um determinado curso de educação moral pode sustentar e justificar os presentes fins da conduta, mesmo quando parecem implicar dor e desastre para o agente. Considere o homem corajoso na batalha: ele irá se expor ao risco e poderá morrer como resultado disso; o covarde, por outro lado, escapa com vida e perspectivas futuras. De que forma o homem corajoso é mais racional? Como pode ser

racional fazer conscientemente aquilo que leva à extinção da vida e da razão? A resposta é óbvia. Tanto o homem covarde quanto o corajoso agem de uma forma que é, do ponto de vista imediato de primeira-pessoa, inteiramente racional. O primeiro quer salvar a si mesmo e age em conformidade com isso; o segundo deseja fazer o que é certo e honrado, e também escolhe o curso apropriado para esse fim. A questão de qual finalidade é correta não deve, no entanto, ser resolvida a partir de uma reflexão sobre o momento presente, nem deve depender de suas razões em primeira-pessoa para a ação: os seus motivos presentes. Ela só pode ser resolvida ensaiando novamente os argumentos do educador moral. Estes argumentos existem na estrutura geral de uma vida racional, e não na ocasião específica da escolha. Está mais nos interesses do ser racional ter a disposição da coragem do que estar à mercê do medo. O ponto de vista do educador moral justifica a disposição que, nas circunstâncias peculiares da batalha, sujeita o agente a um perigo mortal. Na medida em que há uma justificação racional dos *fins* da conduta, é o homem corajoso, e não o covarde, que age em conformidade com a razão, mesmo se ele morrer.

Eu posso tomar a mesma visão global da minha própria natureza e fortuna assim como faço com meu filho, e me esforçar para inculcar em mim mesmo essas virtudes que eu gostaria que ele tivesse. Este esforço é, naturalmente, necessariamente enfraquecido pela urgência de desejos presentes; mas ele vai sempre se envolver com um dos meus desejos – o desejo de ser feliz. A educação moral é importante, uma vez que, apesar de ter pouco controle sobre o meu próprio temperamento corrompido, ainda posso controlar o temperamento informe do meu filho. Por mais desesperada que seja minha própria situação, por mais afundado no vício que eu esteja, eu ainda posso julgar a miséria da minha condição e procurar garantir que os outros não compartilham dela. Para o aristotélico, a verdadeira questão da moralidade não é se eu, aqui e agora, posso ser convencido a mudar meu curso, mas se há razões para que outros, que podem ainda ser corrigidos, devam alterar o *deles*.

A abordagem aristotélica oferece esperança para aqueles que procuram por uma moralidade secular da conduta sexual. Ela não só coloca na vanguarda do pensamento moral a prática crucial através da qual a moralidade sexual surge – a prática da educação moral; ela também dá

cogência a proibições e privações – algo que uma moralidade secular parece incompetente em fazer de outra forma. Assim, da mesma forma como o sacrifício do homem corajoso na batalha pode ser visto como extremamente razoável, também poderíamos justificar práticas peculiares como a castidade, a modéstia e a hesitação sexual. Embora elas bloqueiem o caminho para o prazer presente, e pareçam, do ponto de vista imediato de primeira-pessoa, totalmente irracionais, ainda podem ser justificadas em função da disposição de que brotam. Pode ser do interesse em longo prazo do agente racional adquirir esse tipo de controle sobre seus impulsos sexuais. Assim, Sidgwick considerou que a função da moralidade sexual era dupla: a manutenção de uma ordem social que se acredita ser mais propícia para a continuação próspera da raça humana, e “a proteção dos hábitos de sentimento em indivíduos geralmente considerados mais importantes para sua perfeição ou sua felicidade”.⁴³⁹ Poderíamos interpretar a segunda dessas funções como aquela a que a estratégia aristotélica é dirigida. (A primeira dificilmente faz parte da moralidade, mesmo que seja um desdobramento previsível do comportamento moral que os nossos genes serão os beneficiários finais.)

A fim de resolver a questão, se qualquer uma dessas coisas é verdade, temos de voltar à idéia de felicidade ou satisfação subjacente à estratégia aristotélica. Realização significa aqui realização da pessoa, e, para descrevê-la, devemos nos aprofundar um pouco mais nas regiões obscuras do eu. Ou seja, temos de tentar dar sentido na perspectiva de primeira-pessoa, assim como é revelada no raciocínio prático. Pois é nisto – a característica definítoria das pessoas – que a realidade da realização humana será encontrada. O pensamento de uma pessoa é pensamento autoconsciente, expressando uma concepção racional do mundo e de seu lugar dentro dele; sua ação é a ação autoconsciente, decorrente da razão prática. O “eu” é um nome para esses pensamentos e sentimentos distintos, e daqui em diante vou me referir à “autorrealização” para denotar a realização do ser racional – o ser com uma perspectiva de primeira-pessoa.

No Capítulo 3, referi-me a duas características intimamente relacionadas da perspectiva de primeira-pessoa: acesso privilegiado e responsabilidade. Ambas foram bastante invocadas na discussão subsequente, e a primeira está até certo ponto representada no Apêndice 1.

Ao lidar com a realização racional, no entanto, estamos mais preocupados com a segunda característica, que define a relação da pessoa com o seu próprio passado e futuro. A responsabilidade denota um padrão de pensamento e sentimento pelo qual uma pessoa se durante todo o período de tempo que é a sua “vida”. Derek Parfit argumenta que a identidade pessoal não deveria ter importância no nosso raciocínio prático: o que importa, ou deveria importar, para ele, é outra coisa, que tem sido confundida com a identidade por causa de uma ilusão metafísica.⁴⁴⁰ No que segue, vou mostrar que, do ponto de vista de primeira-pessoa, é *precisamente* a identidade que importa, pois é em virtude de um pensamento de autoidentificação que minha razão prática se envolve com o futuro. Talvez este pensamento seja uma ilusão. Mas, como vimos, muitas outras coisas que informam nossa visão em primeira-pessoa de nós mesmos também o são.

Vou começar introduzindo o “eu mínimo”. Esta é uma criatura que tem comando suficiente da linguagem, e em particular do caso em primeira-pessoa, para obedecer as regras da autoatribuição a respeito de seus atuais estados mentais. A diferença entre animalidade e individualidade é única e não admite graus: ou uma criatura apreende autoatribuição, ou não, e as condições de apreendê-la são bastante rigorosas. No entanto, a transição – que pode ser descrita, em linguagem hegeliana, como a transição de objeto para sujeito – é constituída de certos estágios ou “momentos”. Aquilo que começa na autoatribuição conduz à intenção e à responsabilidade – ao “eu máximo” que se projeta para frente e para trás no tempo, e vive de acordo com a lógica de uma biografia humana.

Como vimos, o eu mínimo já é o repositório de autoridade. Sua voz não é a do observador, mas a expressão de seu presente estado mental. Ele tem uma autoridade única e insubstituível em todas as questões relacionadas com a sua própria condição mental. Por isso, ele pode revelar-se aos outros, e também esconder-se deles. Ele pode fingir, assim como pode ser honesto. Ele também pode argumentar e ensinar. Tudo isso cria, como já afirmei, o fundamento da existência interpessoal, proporcionando respostas e reações distintas, e o sujeito e o objeto dessas respostas e reações são criaturas com o ponto de vista de primeira-pessoa.

Vamos considerar, agora, as várias atitudes que o eu mínimo pode ter em relação ao seu passado e futuro. É claro que, sem uma concepção de minha

identidade através do tempo, muitos dos meus estados mentais seriam simplesmente incompreensíveis para mim. Eu não posso atribuir a mim mesmo crenças de caráter teórico, ou crenças morais, sem também supor que eu aguento tempo suficiente para que tais crenças façam diferença no meu comportamento. Uma mônada instantânea, que tão logo nasce para o mundo é retirada dele, não tem tempo para crenças sérias, e na medida em que nós nos vemos como criaturas teóricas e questionadoras, nessa medida, devemos inevitavelmente pensar em nós mesmos igualmente duradouros no tempo. O eu mínimo existe plenamente no presente, portanto, somente ao afirmar sua identidade ao longo do tempo. Ele atribui a si mesmo tanto um passado e um futuro, e embora possa estar enganado nesta atribuição (como ele pode, talvez, estar enganado em qualquer afirmação de identidade ao longo do tempo)⁴⁴¹ é parte de sua natureza fazê-lo. Na base desta atribuição de autoidentidade, o eu presente pode assumir uma variedade de atitudes do passado e do futuro.

Considere, por exemplo, o remorso. Se eu digo sinceramente: “Eu estou arrependido pelo que aconteceu”, não só afirmo minha identidade com uma pessoa precedente, como também incorporo as ações e omissões dessa pessoa em minha própria prestação de contas presente em relação ao mundo – meu senso presente de dívidas e responsabilidades. O caso deve ser contrastado com a afirmação sincera “lamento o que aconteceu”, que é mais como uma declaração de desejo, e não faz nenhuma referência essencial, quer para a minha própria existência prévia, quer para a minha responsabilidade presente.

Agora, claramente é possível sentir arrependimento *ou* remorso por uma única e mesma ocorrência: uma pessoa que nunca sentiu nada mais forte do que arrependimento teria uma atitude diferente em relação ao seu passado de alguém que também sentiu remorso. Suponha que João desejou a morte de Lúcia e, em busca desse desejo, fez com que Lúcia morresse. Em retrospectiva, João pode refletir sobre o que aconteceu e dizer: “Lamento a morte de Lúcia; além disso, eu vejo que ela morreu como resultado direto do meu desejo que isso acontecesse: o meu desejo foi a causa real de sua morte”. Se isso for tudo, é claro que João está se dissociando de seu passado de alguma forma. Ele está supondo que ele, o eu presente, não é responsável pelas ações de seu eu anterior, da mesma forma que o cavaleiro

em *O Judeu de Malta*, que relata que aconteceu em um país estrangeiro, e além disso, a moça está morta.

O caso de João deve ser contrastado com o de Haroldo que, percebendo que seu próprio desejo pela morte de Lúcia também foi a causa de sua morte, é acometido por remorso. (Quando João diz: “O meu desejo causou a morte dela”, Haroldo diz: “*Eu* causei a morte dela” – e a intrusão do “eu” no centro do pensamento é a marca da responsabilidade.) O próprio sentimento de remorso contém uma afirmação da unidade com o eu anterior – a sensação de que suas ações pertencem a mim, e formam a base da minha responsabilidade presente. O remorso liga o eu presente ao seu passado, em uma ligação autoconsciente. Ele constitui uma ligação *interna*, cuja força depende justamente da capacidade presente de senti-lo. Neste sentimento, o eu mínimo se amplia, enriquecendo seu conteúdo mental com uma sensação vívida de sua própria duração.

Suponha que Haroldo, tendo expressado o seu remorso, continue a dizer: “mas, claro, eu não tenho nenhuma intenção de evitar ou me abster de tais coisas no futuro; o que tiver de ser, será”. Devemos imediatamente duvidar da sinceridade de sua expressão anterior de sentimento. Assumir a responsabilidade por seu passado é também projetar essa responsabilidade para o futuro. Sentir remorso é adquirir um motivo para abster-se. Com efeito, no caso normal, o remorso envolve algo como uma decisão: a convicção de que, no futuro, as coisas vão ser de outra forma.

No entanto, assim como um ser autoconsciente pode ter atitudes distintas em relação ao seu passado, também pode ter atitudes distintas em relação ao seu próprio futuro. Sua visão sobre o futuro varia entre dois polos contrastantes – que podemos chamar, após a discussão seminal de Hampshire,⁴⁴² de prever e decidir. Ele pode ver a si mesmo no futuro apenas como o veículo de forças impessoais que agem por intermédio dele, mas não a partir dele, ou então como um agente insubstituível, que dá origem às ações de sua autoria. Como muitos filósofos argumentaram, a intenção envolve um tipo de certeza sobre o futuro. Ao decidir, eu reivindico agora a um evento futuro, e na medida em que eu sou sincero, devo estar certo de que irá ocorrer. Uma expressão na forma “eu pretendo fazer isso, mas não sei se vou” não pode ser sincera – a menos que equivalha a não mais do que a admissão de que eu posso mudar de idéia.

Imaginem agora alguém que nunca tomou decisões: o caso extremo da pessoa preditiva. Nós nunca poderíamos afetar o que ele vai fazer simplesmente argumentando com ele: nenhuma mudança na sua visão do mundo vai introduzir uma decisão para alterá-lo e, portanto, nada que dissermos a ele poderá nos dar motivos para pensar que ele vai fazer uma coisa ao invés de outra. (Afinal, suas *predições* não são melhores que as nossas.)

Não podemos tratá-lo como tendo qualquer autoridade especial a respeito de sua conduta futura, nem nosso desejo de influenciar o seu comportamento terá sucesso por consultar os seus interesses expressos. Se vamos realmente nos envolver com o seu futuro, é somente direcionando-o em direção a ele, independentemente de qualquer plano expresso, intenção ou vontade. Assim como ele vê a si mesmo no futuro como o veículo impotente de forças impessoais, devemos *tratá-lo* como tal: como um meio pelo qual as forças buscam expressão, e não como um “fim em si mesmo”. Então, se ele se vê como um objeto, também devemos fazê-lo. (Aí começa uma prova de um argumento hegeliano e marxista fundamental, que a alienação do eu é alienação do outro.)

O exemplo nos mostra como a autoconcepção do eu mínimo pode ser enriquecida. Na aquisição de uma atitude decisiva para o seu próprio futuro, como na aquisição de uma atitude responsável em relação ao seu próprio passado, o eu mínimo deixa de ser meramente um veículo para a transmissão de forças impessoais e torna-se, em vez disso, um sujeito ativo, cuja relação com o mundo é de liberdade. Ele agora *pertence* ao lugar onde anteriormente estava um observador. No entanto, há mais nessa transição do que a passagem da predição para a decisão. Ele poderia fazer essa transição apenas com algumas decisões, e sobre assuntos sem importância. Isso por si só não gera o sentido pleno da responsabilidade pelo seu próprio futuro que é exigido do agente racional maduro. A pessoa verdadeiramente decisiva também raciocina sobre o futuro, e toma para si no presente a tarefa de sua vida restante.

Como podemos caracterizar este ser totalmente responsável? Uma sugestão é supormos que ele não apenas *tenha* desejos, mas também se coloque numa relação crítica em relação a eles. Suponhamos que ele exerça a crítica fundamentada dos desejos, selecionando aqueles cuja influência ele gostaria que prevalecesse. Alguns filósofos consideraram, portanto, que

devemos caracterizar o agente racional como o possuidor de desejos de “segunda ordem”.⁴⁴³ Ele deseja algumas coisas, e deseja desejar outras. Mas, novamente, seria estranho, e incompleto, se isto fosse visto pelo próprio agente como simplesmente outra peculiaridade pessoal, que ele não só deseja saúde, por exemplo, mas também deseja desejá-la. Por que esse novo desejo seria suficiente para mudar sua imagem de si mesmo daquela de algo que agia sob a vontade de um agente que assume total responsabilidade pela sua vida futura?

O que é necessário, creio eu, não é uma nova ordem de desejos, mas uma nova concepção do objeto de desejo – uma concepção que atribui ao objeto uma importância específica, acima e além do fato de ser desejada. Em suma, o sujeito deve não só desejar o objeto, mas *vê-lo como desejável*. Ele deve atribuir-lhe uma *reivindicação* sobre o seu desejo, para que se torne *certo* desejá-lo. Ele deve perceber o objeto de desejo não só sob o aspecto de desejo, mas também de valor.

Muitos filósofos defendem que os valores não são propriedades objetivas das coisas, mas corantes subjetivos, ou (mais comumente) artefatos humanos.⁴⁴⁴ Tais argumentos são irrelevantes para o nosso propósito. Eles também tendem a se basear em suposições peculiares: ninguém nunca pensou que um templo é irreal por ser um artefato. Não importa que os valores sejam artefatos: o que importa é que algo vital para a autoconsciência é omitido por aqueles que falham em construí-los. Se existem regras (como supôs Kant) que nos constroem a construir os nossos valores de acordo com um determinado padrão, é uma questão filosófica que podemos não ser capazes de responder. Mas, na medida em que temos motivos para buscar a autoconsciência em sua forma mais plena – e assim ampliar os domínios da subjetividade além daqueles ocupado pelo eu mínimo – temos razão em produzir valores. Um mundo sem valores é aquele em que toda a atividade tem um final, mas nenhuma atividade tem uma finalidade. Considere a diferença entre o homem que deseja *x*, que ele valoriza, e o homem que apenas deseja *x*. Este último pode satisfazer seu desejo sem nenhum senso de melhorar o seu destino. Ele tinha um desejo; agora ele foi abolido e, se tiver sorte, vem a quietude. O primeiro homem, no entanto, tinha um desejo e, ao aboli-lo, obtém algo de valor – algo que mexe com sua sensação de bem-estar. Seu destino melhorou

significativamente; se não tivesse melhorado, isto significaria uma mudança em seus valores.

Reconhecer o objeto de desejo como desejável é atribuir ao desejo um novo papel na deliberação. Ao perseguir o que ele tem de desejável, o agente não está apenas envolvido no cálculo de meios, mas também na escolha racional dos fins. É esse tipo de deliberação que permite que o eu presente incorpore seu próprio futuro em seu raciocínio prático, de modo a perseguir não apenas o que deseja atualmente, mas também o que é propício para sua satisfação.

Se os valores são artefatos, é a partir do material da emoção interpessoal que eles são construídos. Considere a emoção do orgulho. Alguém que, após a obtenção do objeto de desejo, se sente orgulhoso dele, mostra, assim, que ele o considera desejável. O pensamento característico de tal pessoa é que obter esse objeto lhe dá *crédito*. Este pensamento cresce a partir da interação pessoal que nos leva constantemente a comparar as ações daqueles que nos rodeiam com a nossa. No orgulho, assim como no remorso, o eu é visto de fora, como um entre muitos objetos sociais, definido em parte por sua relação com a espécie. Está implícita nestas emoções a idéia de uma comunidade racional – o “Reino dos Fins” kantiano a que todos os seres racionais, por natureza, pertencem.

Parece plausível supor, portanto, que o eu mínimo avança para a responsabilidade pelo seu passado e futuro apenas ampliando sua perspectiva, de modo a confrontar-se como o objeto de atitudes interpessoais, um membro da classe de seres que podem ser louvados, responsabilizados e criticados. Vamos agora colocar a questão aristotélica: seria melhor para o meu filho ser um eu mínimo ou um eu “ampliado?” Seria melhor para ele, em geral, evitar o sentido de responsabilidade que faz com que ele responda agora pelo seu passado e futuro, ou adquiri-lo? A resposta, creio eu, é evidente. Antes de qualquer conhecimento das circunstâncias particulares do seu futuro, certamente devo querer inculcar nele a faculdade da escolha, e a perspectiva sobre si mesmo que permita que ele não só deseje coisas, mas também encontre satisfação na sua obtenção. Pois sem tais dons, não é concebível que meu filho floresça de acordo com a sua natureza – que é a de uma pessoa racional.

Porém isso significa que também devo desejar preparar meu filho para as relações interpessoais, e inculcar nele as disposições – orgulho,

remorso, admiração, desprezo – que estão envolvidas na construção de um conceito do desejável. O eu “máximo”, além de adquirir este conceito, também deve lhe dar o lugar necessário no raciocínio prático para garantir uma ligação ativa com seu passado e seu futuro. Finalmente, ele deve aprender a ver como desejável somente aquilo que, em condições humanas gerais, é a ocasião de realização. Quando ele aprender isso, ele aprendeu a virtude.

Esse breve esboço levanta, é claro, tantas perguntas quantas responde. Mas basta sugerir uma maneira de sair do impasse apresentado pela ética kantiana: uma forma de contornar os paradoxos do caso de primeira-pessoa, mantendo a intuição kantiana fundamental que a razão prática é construída sobre um conceito do eu e de sua liberdade. A estratégia aristotélica nos apresenta uma visão sobre o eu de um ponto de vista externo a ele, e depois deriva conclusões – que, pelo menos a princípio, são de validade universal – relativas ao bem-estar do que ele observa. Acredito que essa estratégia nos dá uma intuição importante sobre os fundamentos da moralidade. Ela implica que a perspectiva em primeira-pessoa é realizada somente quando o mundo é visto em termos de valor. Sobre o princípio aristotélico, que *to telos phusis estin* (o fim é a essência), poderíamos dizer que a moralidade pertence à *natureza* do eu. O argumento também implica que a construção da perspectiva de primeira-pessoa acontece precisamente através do exercício de respostas interpessoais – através de uma perspectiva de terceira-pessoa em desenvolvimento sobre as atitudes dos outros, que nos leva a percebê-los e a nós mesmos como pertencentes a uma única espécie moral, distinta pela “individualidade”⁴⁴⁵ que torna essa percepção disponível. O edifício do eu é a construção de um contexto social, no qual o eu toma o seu lugar ao lado do outro, como sujeito e objeto das atitudes universais de louvor e culpa – as atitudes que encapsulam a realidade do “respeito pelas pessoas”. Assim, a perspectiva aristotélica que nos levou a buscar as razões da moralidade na perspectiva de terceira-pessoa do educador moral nos leva de volta para o sujeito kantiano, como o locus da existência moral.

Temos agora que tentar aplicar a estratégia aristotélica ao objeto deste livro, e perguntar se existe tal coisa como virtude de sexual e, em caso

afirmativo: o que é, e como é adquirida? Claramente, o desejo sexual, que é uma atitude interpessoal com consequências de longo alcance para a maioria daqueles que são unidos por ela, não pode ser moralmente neutro. Pelo contrário, é na experiência do desejo sexual que ficamos mais vividamente conscientes da distinção entre impulsos virtuosos e viciosos, e mais vividamente cientes de que, na escolha entre eles, a nossa felicidade está em jogo.

A estratégia aristotélica nos ordena a ignorar as condições atuais da vida de qualquer pessoa particular e olhar apenas para as características permanentes da natureza humana. Sabemos que as pessoas sentem desejo sexual; que sentem o amor erótico, que pode crescer a partir do desejo; que podem evitar esses dois sentimentos, por dissipação ou contenção. Há algo a ser dito sobre o desejo, a não ser que se insere no âmbito geral da virtude da temperança, que nos ordena a desejar somente o que a razão aprova?

A primeira e mais importante observação a ser feita é que a capacidade para o amor em geral, e para o amor erótico em particular, é uma virtude. No Capítulo 8, tentei mostrar que o amor erótico envolve um elemento de autorreforço mútuo; ele gera uma sensação de valor insubstituível, tanto do outro e de si mesmo, e das atividades que os ligam. Receber e dar este amor é conseguir algo de valor incomparável no processo de autorrealização. É ganhar a mais poderosa de todas as *garantias* interpessoais; no amor erótico, o sujeito se torna consciente de toda a realidade de sua existência pessoal, não só aos seus próprios olhos, mas aos olhos do outro. Tudo o que ele é e valoriza ganha sustento do seu amor, e cada projeto recebe um significado além do momentâneo. Tudo o que existe para nós como mera esperança e hipótese – o apego à vida e ao corpo – alcança, sob o governo do *erōs*, o aspecto de uma certeza radiante.

Ao contrário dos olhares frios de aprovação, admiração e orgulho, o olhar de amor vê valor precisamente naquilo que é a fonte de ansiedade e dúvida: na existência meramente contingente, meramente “empírica”, da carne, a existência que não escolhemos, mas a que estamos condenados. É a resposta à condição decaída do homem – seu *Geworfenheit*.⁴⁴⁶

Para receber o amor erótico, no entanto, uma pessoa deve ser capaz de oferecê-lo: ou se não puder, o amor dos outros será um tormento para ela, pedindo-lhe o que não pode fornecer, e dirigindo contra ele a fúria de um

direito negado. Por isso, é inquestionável que temos razão em adquirir a capacidade para o amor erótico, e se isso significa conduzir nossos impulsos sexuais para certa direção, será essa a direção da virtude sexual. Na verdade, o argumento dos dois últimos capítulos implicou que o desenvolvimento do impulso sexual rumo ao amor pode ser impedido: existem hábitos sexuais que são viciosos precisamente por neutralizar a capacidade de amar. A primeira coisa que se pode dizer, portanto, é que todos nós temos razões para evitar esses hábitos e educar nossos filhos para não os possuir.

Pode-se objetar que nem todo amor é feliz, que há muitos – Anna Karenina, por exemplo, ou Fedra – cuja capacidade de amar foi a causa de sua derrocada. Mas devemos nos lembrar da estratégia aristotélica. Ao estabelecer que a coragem ou a sabedoria são virtudes, o aristotélico não argumenta que a posse destas virtudes obrigatoriamente vantajosa em qualquer circunstância particular. A parábola de Derek Parfit, adaptada de C. Schelling,⁴⁴⁷ mostra adequadamente o que está em jogo: Suponha que um homem invada minha casa e ordene que eu abra o cofre para ele, dizendo que, se eu não cumprir, ele vai atirar nos meus filhos. Ele me ouviu telefonar para a polícia, e sabe que, se deixar qualquer um de nós vivos, seremos capazes de dar informações suficientes para prendê-lo se ele levar o que está no cofre. É claro que é irracional, nestas circunstâncias, abrir o cofre – uma vez que não vai proteger nenhum de nós – e não o abrir também, pois faria com que o ladrão matasse meus filhos, um por um, para me convencer de sua sinceridade. Suponha, no entanto, que eu possua uma droga que faça com que eu me torne completamente irracional. Eu engulo a pílula, e berro: “Eu amo meus filhos, portanto mate-os;” o homem me tortura e eu lhe imploro para que continue; e assim por diante. Nestas circunstâncias alteradas, meu agressor é impotente para obter o que quer e sua única alternativa é fugir antes da polícia chegar. Em outras palavras, nesse caso, é interessante ao sujeito ser irracional: ele tem esmagadoras *razões* circunstanciais para ser irracional, assim como Anna Karenina tinha uma *razão* circunstancial esmagadora para ser incapaz de amar. Claramente, no entanto, seria um absurdo, por estes motivos, inculcar o hábito da irracionalidade em nossos filhos; realmente, nenhuma *razão* poderia ser dada, na falta de conhecimento detalhado do futuro de uma pessoa, para a aquisição de tal

hábito. Na medida em que razões podem ser dadas agora, para o cultivo deste ou daquele estado de caráter, elas devem justificar o cultivo da racionalidade antes de tudo – pois como posso florescer de acordo com a minha natureza como um agente racional se não sou nem menos racional?

Da mesma forma, não é o drama pessoal em particular, mas a generalidade da condição humana que determina a base da moralidade sexual. Tragédia e perda são resultados raros, mas necessários a um processo que todos nós temos razão para suportar. (Na verdade, é parte do sentido da tragédia divorciar em nossa imaginação o certo e o bom do meramente prudencial: definir o valor da vida contra o valor da mera sobrevivência.) Queremos saber, com antecedência a qualquer experiência particular, que disposições uma pessoa deve ter para ter sucesso na expressão do desejo sexual e para ser realizado em seus esforços sexuais. O amor é a realização do desejo e, portanto, o amor é o seu *telos*. A vida de celibato também pode ser realizada; mas, pressupondo a verdade geral de que a maioria de nós tem um poderoso, e talvez esmagador, desejo de fazer amor, é do nosso interesse garantir que o amor – e não alguma outra coisa – seja feito.

O amor, conforme tenho defendido, é propenso ao ciúme, e o objeto de ciúme é definido pelo pensamento do desejo do amado. Porque o ciúme é uma das maiores catástrofes psíquicas, envolvendo a eventual ruína de ambos os parceiros, uma moralidade baseada na necessidade de amor erótico deve prevenir e eliminar o ciúme. É no mais profundo interesse humano, portanto, que formamos o hábito de fidelidade. Este hábito é natural e normal; mas também é facilmente quebrado, e a tentação de quebrá-lo está contida no próprio desejo – no elemento de generalidade que nos tenta sempre a experimentar, a verificar, a nos separar daquilo que é muito familiar no interesse da emoção e risco. O desejo virtuoso é fiel; mas o desejo virtuoso é também um artefato, tornado possível por um processo de educação moral que nós, na verdade, não compreendemos em sua complexidade.

Se essa observação estiver correta, uma seção inteira da moral sexual tradicional deve ser mantida. A realização do desejo sexual define a natureza do desejo: *to telos phusis estin*. E a natureza do desejo nos dá o nosso padrão de normalidade. Há enormes variedades de conduta sexual humana, e de moralidade do “senso comum”: algumas sociedades permitem

ou incentivam a poligamia, outras olham com indiferença para a relação sexual antes do casamento, ou vêem o próprio casamento como nada mais que um episódio em uma relação preexistente e que talvez sobreviva a ele. Mas nenhuma sociedade, e nenhuma moralidade de “senso comum” – nem mesmo, ao que parece, a moralidade de Samoa⁴⁴⁸ – olha favoravelmente para a promiscuidade ou a infidelidade, a menos que influenciada por uma doutrina de “emancipação” ou “liberação” que depende, para fazer sentido, das próprias convenções que desafia. Quaisquer que sejam as formas institucionais da união sexual humana, e seja qual for o leque de parceiros autorizados, o desejo sexual em si é inerentemente “nupcial”: ele envolve concentração na existência encarnada do outro, que conduz através da ternura para o “voto” de amor erótico. É uma observação notável a civilização que mais tem tolerado a instituição da poligamia – a islâmica – ter também, na sua literatura erótica, produzido as mais intensas e comoventes celebrações de amor monogâmico, precisamente através da tentativa de capturar, não a instituição do casamento, mas o dado humano do desejo.⁴⁴⁹

A nupcialidade do desejo sugere, por sua vez, uma história natural do desejo: um princípio de desenvolvimento que define o “curso normal” da educação sexual. “A maturidade sexual” envolve a incorporação do impulso sexual na personalidade, tornando assim o desejo sexual em uma expressão do próprio sujeito, mesmo que seja, no calor da ação, uma força que também o supera. Se a abordagem aristotélica para estas coisas é tão plausível quanto eu acho que é, o hábito virtuoso também terá o caráter de um “meio”: vai envolver a disposição para desejar o que é desejável, apesar dos impulsos concorrentes de luxúria animal (em que a intencionalidade do desejo pode ser demolida) e de frigidez receosa (em que o impulso sexual é impedido por completo). A educação é dirigida ao tipo especial de temperança que se revela ora como castidade, ora como fidelidade, ora como desejo apaixonado, de acordo com o “julgamento correto” do sujeito. Ao querer o que é considerado desejável, a pessoa virtuosa quer também o que pode ser amado, e o que pode, portanto, ser obtido sem mágoa ou humilhação.

A virtude é uma questão de grau, raramente atingida em sua perfeição, mas sempre admirada. Porque a educação sexual tradicional tem buscado a

virtude sexual, vale a pena resumir as suas características mais importantes, a fim de ver o poder da idéia subjacente a ela e que a justifica.

A característica mais importante da educação sexual tradicional está resumida na linguagem antropológica como a “ética de poluição e tabu”.⁴⁵⁰ A criança foi ensinada a considerar seu corpo como sagrado, e como sujeito à poluição por engano ou uso indevido. A sensação de poluição não é de nenhuma maneira um efeito colateral trivial do “encontro sexual ruim”: pode envolver um nojo penetrante de si mesmo, do corpo e de uma situação, tal como experimenta a vítima de estupro. Esses sentimentos – que surgem do nosso “medo do obsceno” – expressam a tensão contida dentro da experiência da encarnação. A qualquer momento, podemos nos tornar um “mero corpo”, o eu afastado de sua encarnação, e sua habitação saqueada. A idéia radical mais importante da moralidade pessoal é que eu estou *no* meu corpo, não (usando a imagem de Descartes) como um piloto num navio, mas como um eu encarnado. Meu corpo é idêntico a mim, e a pureza sexual é a garantia preciosa disso.

A pureza sexual não proíbe o desejo: ela simplesmente garante o status do desejo como um sentimento interpessoal. A criança que aprende “hábitos feios” destaca seu sexo de si mesmo, colocando-o fora de si como algo curioso e estranho. Sua fascinada escravização pelo corpo também é um definhamento do desejo, uma dispersão de energia erótica e uma perda de união com o outro. A pureza sexual sustenta o *sujeito* do desejo, fazendo-o presente como um eu no ato mesmo que o supera.

O significado espiritual extraordinário concedido à “pureza” sexual tem, naturalmente, as suas explicações sociobiológicas e psicanalíticas. Mas qual, exatamente, é o seu *significado*, e as pessoas estão certas ao valorizá-la? No *Parsifal*, de Wagner, é dado exclusivamente ao “tolo puro” o poder de curar a terrível ferida que é o sinal físico da “poluição” sexual de Amfortas. Só ele pode resgatar Kundry, a mulher “caída”, cuja licença sexual é tão resistente à sua personalidade penitente, que deve ser confinado em outro mundo, do qual ela retém apenas uma tênue e horrorizada consciência. Esse outro mundo é um mundo de prazer e oportunidade, um mundo da “permissão”. Ele é governado, no entanto, pelo eunuco impuro Klingsor, cujo domínio é uma espécie de escravidão.

Wagner encontra o sentido da redenção cristã na castidade do tolo, que o

leva a renunciar aos frutos de um desejo impuro pela salvação do outro. Parsifal libera Amfortas do jugo da “magia”, do “feitiço” que tenta o Rei Roger de Szymanowski para uma vã apoteose.⁴⁵¹ Parsifal é o arauto da paz e da liberdade em um mundo que foi escravizado pela magia do desejo.

Os símbolos assombrosos desta ópera devem seu poder a sentimentos que são profundos demais para serem simplesmente descartados como artefatos estéticos. Mas qual é o seu significado para as pessoas que vivem sem a proteção da religião? A resposta não deve ser encontrada no sentimento religioso, mas no sentimento sexual. A redenção puramente humana que nos é oferecida no amor é dependente, em última análise, do reconhecimento público do valor da castidade e do sacrilégio envolvido em um impulso sexual que vagueia livre do impulso controlador de respeito. A “poluição” da prostituta não vem do fato de ela se vender, mas dela se oferecer àqueles a quem odeia ou despreza. Esta é a “ferida” da falta de castidade, que não pode ser curada em solidão por aquele que sofre, mas somente pela sua aceitação em uma ordem social que contém o impulso sexual no reino das relações íntimas. A pessoa casta sustenta o ideal de inocência sexual, dando forma honrosa para a castidade como um modo de vida. Através de seu exemplo, torna-se admirável, e não tolice, ignorar os sussurros de um desejo que não traz nenhuma intimidade ou realização. A castidade não é uma política privada, seguida por um indivíduo sozinho por causa de sua paz de espírito. Ela tem um significado mais amplo e mais generoso: ela tenta atrair outros em cumplicidade, e sustentar uma ordem social que limita o impulso sexual para a esfera pessoal.

A castidade existe em duas formas: como um papel ou política declarado e reconhecido publicamente (a castidade do monge, padre ou freira), ou como uma resolução privada, um reconhecimento da moralidade que está adormecida no desejo. Assim, Hans Sachs, em *Die Meistersinger*, que tem a oportunidade de realizar seu desejo, escolhe renunciar a ele, sabendo que ele não será retribuído. Sachs é amado e admirado pela solidão irrepreensível que faz dele propriedade de todos. Ele é o contraforte de Nuremberg, cujas satisfações são satisfações públicas, precisamente porque a sua própria semente não foi semeada. Sua contemplação melancólica e livresca das trivialidades do homem genitor é, em certo sentido, um suspiro de profundidade genética: a espécie está viva neste suspiro, assim como o

indivíduo morre nele. Em outro sentido, no entanto, sua melancolia é a afirmação suprema da realidade das alegrias dos outros: o reconhecimento de que o desejo deve ser silenciado, a fim de que outros possam prosperar em seus próprios desejos.

A criança foi tradicionalmente educada para alcançar a satisfação sexual apenas *através* da castidade, que é a condição que a rodeia ao entrar no mundo adulto – o mundo dos compromissos e obrigações. Ao mesmo tempo, ele foi incentivado a refletir sobre certos “objetos ideais” do desejo. Estes, apresentados a ele sob o aspecto de uma beleza física idealizada, não eram apenas bonitos, mas eram também dotados dos atributos morais que os preparavam para o amor. Esta dupla inculcação de hábitos “puros” e amor “ideal” pode parecer, em face disso, indigna do nome da educação. Não é, ao invés disso, como o *adestramento* de um cavalo ou um cão, que arbitrariamente proíbe algumas coisas e promove outras, sem oferecer nenhum motivo sequer? E não é a marca distintiva da educação se envolver com a natureza racional do seu destinatário, e não apenas moldá-lo com indiferença à sua própria compreensão do processo? Por que, em suma, essa educação moral não é como uma transferência para a esfera sexual – como Freud gostaria – desses mesmos processos de interdição que nos treinam para deixar de defecar em nossas fraldas, e começar a fazê-lo em um vaso de porcelana?

A resposta é clara. O culto da inocência é uma tentativa de *gerar* conduta racional, incorporando o impulso sexual para a atividade individual do sujeito. É uma tentativa de impedir o impulso, até o momento de se juntar ao projeto interpessoal que conduz à sua realização: o projeto de união com outra pessoa, que é procurado não apenas pelo corpo, mas pela pessoa que é este corpo. Inocência é a disposição para evitar encontro sexual, a não ser com a pessoa a quem se pode desejar totalmente. As crianças que perderam sua inocência adquiriram o hábito da gratificação através do corpo somente, em um estado de desejo parcial ou truncado. Sua satisfação é alheia às condições de realização pessoal e vagueia de um objeto a outro sem nenhuma tendência a se ligar a qualquer um deles, perseguida o tempo todo por um senso de domínio obsceno do corpo. A “depravação dos inocentes” é tradicionalmente considerada um dos delitos mais graves, e que causa *males* genuínos para a vítima. O dano em questão não era físico, mas moral: o enfraquecimento do processo que prepara a criança para entrar no mundo do

erōs. (Assim, a *Lolita* de Nabokov, que passa com rapidez da provocação infantil a um interesse experimentado do ato sexual, encontra, no final, um casamento sem paixão, e morre sem conhecimento do desejo.)

O pessoal e o sexual podem se divorciar de muitas maneiras. A tarefa da moral sexual é uni-los, sustentando, assim, a intencionalidade do desejo, e preparando o indivíduo para o amor erótico. A moralidade sexual é a moralidade da encarnação: a postura que se esforça para nos unir com nossos corpos, precisamente naquelas situações em que nossos corpos têm prioridade em nossos pensamentos. Sem essa moralidade, o mundo humano está sujeito a uma divisão perigosa, um abismo entre o eu e o corpo, à beira do qual todas as nossas tentativas de união pessoal vacilam e desaparecem. Por isso, o foco principal da moralidade sexual não é a atitude perante os outros, mas a atitude em relação ao seu próprio corpo e seus usos. O seu objetivo é salvaguardar a integridade da nossa encarnação. Considera-se que só sob esta condição podemos inculcar qualquer inocência no jovem ou fidelidade no adulto. Esses hábitos são, no entanto, apenas uma parte da virtude sexual. A moralidade tradicional combinou seu louvor deles com uma condenação de outras coisas – em particular dos hábitos de luxúria e perversão. E não é difícil encontrar a razão para estas condenações.

A perversão consiste precisamente em um desvio do impulso sexual de seu objetivo interpessoal, ou rumo a algum ato que é intrinsecamente destrutivo para as relações pessoais e valores que encontramos neles. A “dissolução” da carne, um elemento que o Marquês de Sade considerava extremamente importante no objetivo sexual, é de fato a dissolução da alma; as perversões descritas por Sade não são tanto tentativas de destruir a carne da vítima quanto de livrar seu corpo do seu significado pessoal, de arrancar, com o sangue, a perspectiva rival. Isso acontece, de uma forma ou de outra, em toda perversão, que pode ser descrita simplesmente como o hábito de encontrar uma liberação sexual que evita ou anula o *outro*, obliterando sua encarnação mediante a percepção obscena de seu corpo. A perversão é narcisista, muitas vezes solipsista, envolvendo estratégias de substituição, que são intrinsecamente destrutivas para o sentimento pessoal. A perversão, portanto, prepara-nos para uma vida sem realização pessoal, em que nenhuma relação humana atinge fundamento na aceitação do outro, já que essa aceitação é fornecida pelo desejo.

A luxúria pode ser definida como o desejo sexual genuíno de que foi excluído o objetivo do amor erótico, e em que tudo o que tende para esse objetivo – ternura, intimidade, fidelidade, dependência – é reduzido ou obstruído. Não precisa haver nada de pervertido nisto. Na verdade, o caso especial da luxúria que apresentei sob o título de donjuanismo, em que o projeto de intimidade é constantemente abreviado pela fuga em direção a outro objeto sexual, é um dos nossos paradigmas de desejo. No entanto, a condenação tradicional da luxúria está longe de ser arbitrária, e o contraste associado entre luxúria e amor está longe de ser uma questão de convenção. A luxúria é também um hábito, que envolve a disposição de ceder ao desejo sem levar em conta qualquer relação pessoal com o objeto. (Dessa forma, todas as perversões são formas de luxúria, embora a luxúria não seja uma perversão por si só.) Naturalmente, todos nós sentimos os sussurros da luxúria, mas a rapidez com que atos sexuais tornam-se hábitos sexuais, e o efeito catastrófico de um ato sexual que não pode ser lembrado sem vergonha ou humilhação, dá-nos razões fortes para resistir a ela, razões que Shakespeare transmitiu com estas palavras:

O desgaste do espírito em um momento de vergonha
É ação da luxúria; e, até a ação, a luxúria
É perjura, assassina, sanguinária, culpada,
Selvagem, extrema, rude, cruel, desleal,
Logo desfrutada, porém, mas logo desprezada,
Passada a razão, logo esquecida,
Maldita razão, como isca lançada
Para enlouquecer a presa;
Insano perseguindo, e possuído;
Tido, tendo, e querendo ter, extremo;
Delícia ao provar, e já provada, a tristeza;
Antes, uma ansiada alegria; por trás, um sonho;
Todos disso bem sabem, embora ninguém se lembre bem
De descartar o paraíso que a este inferno o homem conduz.⁴⁵²

Além da condenação da luxúria e da perversão, no entanto, algumas partes da educação sexual tradicional parecem travar uma espécie de guerra contra a fantasia. É inegável que a fantasia pode desempenhar um papel importante em todas as nossas obras sexuais, e até mesmo o amante mais apaixonado e fiel pode, no ato de amor, ensaiar a si mesmo em outras cenas de abandono sexual diferentes daquela em que está envolvido. No entanto, há uma verdade no contraste (familiar, em uma versão, de acordo com escritos

de Freud)⁴⁵³ entre fantasia e realidade, no sentido de que a primeira, de algum modo, destrói a segunda. A fantasia substitui o resistente e real mundo objetivo por outro flexível – e que, na verdade, é a sua finalidade. A vida no mundo real é difícil e constrangedora. Acima de tudo, é difícil e constrangedora no confronto com outras pessoas, que, por sua própria existência, fazem exigências que podemos ser incapazes, ou não termos vontade, de atender. É necessária muita força, como a força do desejo sexual, para superar o constrangimento e autoproteção que nos protegem dos encontros mais íntimos. É tentador nos refugiarmos em substitutos, que não nos envergonham nem resistem ao impulso de nossos desejos espontâneos. O hábito cresce, na masturbação, de criar um mundo complacente ao desejo, em que os objetos irreais se tornam o foco de emoções reais, e as emoções em si são incompetentes para participar na construção de relações pessoais. A fantasia bloqueia a passagem para a realidade, tornando-a inacessível à vontade.

Mesmo que a fantasia possa ser superada ao ponto de se envolver no ato de amor com o outro, um perigo peculiar permanece. O outro fica velado por substitutos; ele nunca é totalmente ele mesmo no ato de amor; nunca é claramente *ele* que eu desejo, ou *ele* quem possuo, mas sempre um objeto composto, um corpo universal, do qual ele é apenas um entre uma infinidade potencial de instâncias. A fantasia preenche os nossos pensamentos com um sentido do obsceno, e o orgasmo deixa de ser a posse do outro para se tornar o gasto de energia em seu corpo despersonalizado. As fantasias são de propriedade privada, de que posso dispor ao meu bel prazer, sem qualquer responsabilidade em relação ao outro a quem eu abuso através delas. O outro, na verdade, não é de interesse intrínseco para mim, e serve apenas como minha oportunidade de prazer individual. Para o fantasista, o parceiro ideal é a prostituta, que, como pode ser comprada, resolve de uma vez o problema moral apresentado pela presença do outro na cena de liberação sexual.

A conexão entre a fantasia e a prostituição é profunda e importante. O efeito da fantasia é “mercantilizar” o objeto de desejo, e substituir a lei de relação sexual entre pessoas pela lei do mercado. O sexo em si pode, então, ser visto como uma mercadoria:⁴⁵⁴ algo que buscamos e obtemos de forma quantificável, e que vem em uma variedade de modelos: na forma de uma

mulher ou um homem; na forma de um filme ou um sonho; na forma de um fetiche ou um animal. Na medida em que o ato sexual é visto desta forma, parece moralmente neutro – ou, na melhor das hipóteses, impessoal. Críticas a esse ponto só dirão respeito aos perigos para o indivíduo e seu parceiro deste ou daquele modelo sexual: pois alguns trazem doenças e desconfortos de que outros estão livres. O ato mais inofensivo e higiênico de todos, sobre este ponto de vista, é a masturbação, estimulada por quaisquer obras de pornografia necessárias para acender o desejo por ela em quem não tem imaginação. Esta justificação para a pornografia já foi, de fato, recentemente apresentada.

Como já mostrei, no entanto, a fantasia não coexiste confortavelmente com a realidade. Ela tem uma tendência natural para se realizar: para refazer o mundo à sua própria imagem. O punheteiro inofensivo com uma câmera pode a qualquer momento se transformar no estuprador desesperado com uma arma.

O “princípio de realidade” que regula o ato sexual normal é um princípio do encontro pessoal, que nos ordena a respeitar a outra pessoa e, também, a santidade de seu corpo como a expressão tangível de outro eu. O mundo da fantasia não obedece a regra alguma, e é governado por mitos e ilusões monstruosos que estão em guerra com o mundo humano – as ilusões, por exemplo, em que as mulheres desejam ser estupradas, em que crianças são despertadas para dar e receber o mais intenso prazer sexual, em que a violência não é uma afronta, mas uma afirmação de um direito natural. Todos esses mitos, construídos na fantasia, ameaçam não só a consciência do homem que vive por eles, mas também a estrutura moral de seu mundo circundante. Eles tornam o mundo inseguro para ele e para o outro, e fazem com que o sujeito olhe para todos não como fins em si mesmos, mas como meios disponíveis para seu prazer privado. Em seu mundo, o encontro sexual foi “fetichizado”, para usar o termo marxista adequado,⁴⁵⁵ e toda outra realidade humana foi envenenada pelo sentido da dispensabilidade e substituíbilidade do outro.

É um pequeno passo da preocupação com a virtude sexual a uma condenação da obscenidade e da pornografia (que é a sua forma impressa). A obscenidade é um ataque direto ao sentimento de desejo e, portanto, à ordem social que se baseia no desejo e que tem o amor pessoal como seu

objetivo e realização. Não há dúvida de que a consciência normal não pode permanecer mais neutra em relação à obscenidade do que em relação à pedofilia e ao estupro (o que não quer dizer que a obscenidade também deva ser tratada como um *crime*). Portanto, não surpreende que a educação moral tradicional envolva censura de material obsceno, e dê uma grande ênfase à “pureza de pensamento, palavra e ação” – uma ênfase que agora é recebida com ironia ou deboche.

A educação sexual tradicional era, apesar de seus exageros e imbecilidades, mais fiel à natureza humana do que a cultura libertária que a sucedeu. Considerando sua sabedoria e suas deficiências, podemos entender como ressuscitar uma idéia de virtude sexual de acordo com os requisitos gerais do argumento de Aristóteles que apresentei neste capítulo. O ideal da virtude continua sendo o da “integridade sexual”: de uma sexualidade que está totalmente integrada na vida de afeto pessoal, e em que o eu e sua responsabilidade estão nuclearmente envolvidos e indissoluvelmente ligados aos prazeres e paixões do corpo.

A moralidade sexual tradicional foi, portanto, a moralidade do corpo. A moralidade libertária, pelo contrário, baseou-se quase inteiramente em uma visão kantiana do sujeito humano, desprovido de qualquer laço moral coerente com seu corpo. Centrando-se em uma idéia de respeito puramente pessoal, e sem atribuir nenhum lugar distinto para o corpo em nosso esforço moral, o kantiano inevitavelmente tende à moral permissiva. Nenhum ato sexual pode estar errado meramente em virtude de seu caráter físico, e as idéias de obscenidade, poluição e perversão não têm aplicação óbvia. Sua atitude em relação à homossexualidade está convenientemente resumida nesta passagem de um panfleto Quaker:

Nós não vemos nenhuma razão para que a natureza física do ato sexual deva ser o critério para decidir a moralidade ou não de um ato. Um ato que (por exemplo) expressa verdadeira afeição entre dois indivíduos e dá prazer a ambos, não nos parece pecaminoso pela *única* razão de ser homossexual. Os mesmos critérios parecem aplicar-se tanto ao relacionamento heterossexual quanto ao homossexual.⁴⁵⁶

Tais sentimentos são a oferta padrão das moralidades liberais e utilitaristas do nosso tempo. Por muito que simpatizemos com suas conclusões, não é possível aceitar o raciocínio superficial que leva a elas, e que ignora o grande enigma metafísico a se destina toda a moralidade

sexual: o dilema da encarnação. Lawrence afirma que “o sexo é *você*”, e oferece umas péssimas, mas reveladoras, linhas a respeito:

E não traga das profundezas, com obscena e bisbilhoteira mente, Cutucando e forçando, e quebrando seu ritmo freqüente Quando deixado só, enquanto vira e se revira dormente.⁴⁵⁷

Se nada justifica a condenação da “obscena e bisbilhoteira mente” de Lawrence, é o oposto do que ele supõe. O sexo “dorme” na alma precisamente porque, e nessa medida, foi enterrado lá pela educação. Se o sexo é você, é porque você é o produto dessa educação, e não apenas sua vítima. Ela o dotou com o que chamei de “integridade sexual”: a capacidade de estar *em* seu corpo no momento exato do desejo.

O leitor pode estar relutante em me acompanhar na crença de que a moralidade tradicional é amplamente justificada pelo ideal de integridade sexual. Mas se aceitar o principal teor do meu argumento, certamente deve perceber que a ética da “liberação”, longe de prometer a liberação do eu da escravidão hostil, anuncia a dissipação do eu na fantasia sem amor: o desgaste do espírito, em um momento de vergonha.

CAPÍTULO 12

A POLÍTICA DO SEXO

O desejo sexual é um artefato social. Como a linguagem, e como a moralidade, nasce das relações sociais entre os seres humanos, e acrescenta a essas relações uma estrutura e uma firmeza próprias. Não se segue disso, no entanto, que o desejo sexual é “meramente convencional”, ou não faz parte da “natureza” humana. Pois alguns artefatos são naturais aos seres humanos: em particular, todos aqueles que advêm diretamente da existência social e que formam a base para a construção da personalidade. Poderíamos, de fato, imaginar um ser humano “fora da sociedade”, mas esse *homo faber* não seria um fenômeno natural, mas uma aberração – uma criatura em que o potencial humano normal foi paralisado ou destruído. O *homo faber* não teria desejo sexual ou moralidade. Ele, portanto, não seria uma pessoa – ou, pelo menos, ele seria uma pessoa apenas *in potentia*, como um feto ou uma criança recém-nascida. Uma das nocivas fantasias rousseauianas (e não a menos nociva) que dominou o pensamento moral de nossa época é a crença de, livrando-se das “convenções” da “sociedade”, o homem atinge a “libertação” sexual: ele retorna a um estado de desejo puro e inocente, imperturbável pelo conflito entre inocência e conhecimento. Se o meu raciocínio estiver certo, não há sentido algum na idéia de que a satisfação sexual ou o desejo sexual estão localizados *fora* da sociedade, em um estado de natureza a que devemos, no ato sexual, retornar. Pelo contrário, fora da sociedade não há nada de especialmente humano, e todos os valores são anulados.

O desejo sexual é um artefato tão natural quanto a pessoa humana. Talvez pudesse haver seres humanos sem essa resposta. Mas o esforço coletivo que pinta nosso rosto no branco da natureza também gera desejo como um dos elos fundamentais entre pessoas encarnadas. O edifício da personalidade e da construção de desejo é o mesmo processo, concebido sob diferentes aspectos. Não há desenvolvimento sexual humano normal que evita o dilema do desejo, assim como não há desenvolvimento normal

como pessoa que evita a aquisição de um “gênero”. As pessoas são essencialmente desejosas, e o desejo é essencialmente pessoal.

Sendo assim, porém, temos todas as razões para temer a corrupção do desejo. Qualquer perda ou perversão generalizada desta característica envolve uma ameaça à pessoa humana. A desintegração sexual acarreta desintegração pessoal, e a perda do desejo implicará a eliminação gradual do rosto humano da natureza, que é coberta por ele. A “mera” natureza nos confronta, então, em toda a sua impessoalidade sem sentido. O medo desse resultado, e o reconhecimento de que isso já pode estar ocorrendo, é um dos impulsos por trás tanto da fenomenologia humanista de Husserl e crítica social e cultural de escritores como Eliot, Lawrence e Leavis. Para o fenomenólogo, o sentido⁴⁵⁸ pertence apenas ao mundo vivido. Não é uma característica do mundo “objetivo” da ciência natural, mas do *Lebenswelt* com o qual lidamos em nossos pensamentos e ações espontâneos. O valor é uma parte do sentido e, junto com o valor, a obrigação. Nosso senso de obrigação irradia no mundo com uma “numinosidade” peculiar, que Rudolf Otto chama de “santa”,⁴⁵⁹ e a que vou me referir, em termos ligeiramente menos tendenciosos, como “sagrada”. O sentido está incorporado no dado, uma vez que é inseparável das concepções em que o mundo é apreendido. Ao mesmo tempo, como defendem os husserlianos como Heidegger e Patočka, o sentido pode ser perdido: o *Lebenswelt*, então, desmorona, e persiste apenas de forma fragmentada.⁴⁶⁰ Ameaçados, então, pelo confronto não mediado com um mundo meramente “objetivo”, vemos nossa existência como sujeitos comprometida ou negada.

O tema é, naturalmente, mais velho do que a fenomenologia, e mais velho também que a moderna crítica literária e cultural. Ele deve rastreado à *Crítica da Razão Prática* de Kant, onde é apresentado como o tema da incomensurabilidade entre a nossa visão de nós mesmos como seres livres, em um mundo que está “aberto para a nossa ação”, e nossa visão de nós mesmos como parte da natureza, subservientes às leis da causalidade que só a ciência pode conhecer. Neste trabalho, tenho lidado com um fenômeno que está na intersecção desses dois pontos de vista, que pode ser visto ora como o vínculo “individualizante” que liga uma pessoa à outra em uma relação de responsabilidade, ora como o resultado de impulsos corporais que operam de acordo com as leis sem sentido do mundo natural. A

“integridade sexual” que recomendei como o verdadeiro ideal da virtude pode ser vista como um baluarte contra a visão “objetiva” e “sem sentido” de nós mesmos. Tire esse bastião e nada permanece no espetáculo da sexualidade humana além de uma visão cômica de uma escravização trágica, em que a alma humana é “instrumentalizada” pelo corpo, e o ato sexual é uma questão apenas de técnica. O verdadeiro significado do “kinseyismo” encontra-se nisto: é o dispositivo pelo qual o ato sexual é devolvido à natureza e destituído do seu significado. É o dispositivo através do qual tudo o que é “interno”, “subjetivo”, “valeroso” em nossa experiência sexual é descartado. É uma marca da nossa alienação em estarmos freqüentemente tentados a ver a descrição resultante de nossos atos, e não como absolutamente falsos, mas como profundamente verdadeiros.

Como já mencionei, muitos escritores e filósofos têm procurado a solução para esta perspectiva “alienada”, “reificada” ou “fetichizada” pela recomendação do estado de natureza. Marcuse, Fromm, Reich, Norman O. Brown e inúmeros outros moralistas desencantados viram o caminho para uma sexualidade redescoberta na ética da “liberação” – no abandono do vestuário social.⁴⁶¹ Como Rousseau, eles não propõem a selvageria, mas uma civilização “superior” chamada estado “natural”: uma nova sociedade baseada na associação livre, preferencialmente sem instituições, sem leis, sem quaisquer restrições que não as que vinculam dois adultos em consentimento um ao outro pela livre promessa.

Essa busca por um significado fora da sociedade – ou em uma sociedade do futuro que nem entendemos concretamente, nem sabemos como começá-la – é apenas outra expressão da alienação que condena, e uma tentativa de vestir a perspectiva do indivíduo alienado com os atributos da virtude. A alienação torna-se profecia, e aqueles que ainda procuram a sua consolação são vistos meramente como escravos das instituições impuras que apoiam. Na verdade, porém, não há caminho de volta para a integridade sexual que não envolva o cuidado das instituições, e a tentativa de restaurar à ordem social real as marcas concretas de uma moralidade pública. Só isso pode impregnar o mundo do homem com um significado que é maior que seus propósitos imediatos, permitindo-lhe encontrar a si mesmo como sujeito, sem estar ameaçado pela falta de sentido de um mundo meramente

objetivo. A moralidade sexual deve, portanto, ter seu aspecto político, e – mesmo que seja impossível ou perigoso formular a política do sexo como um programa – não podemos completar a descrição do desejo sem rever a natureza e a função das instituições sexuais.

É fato inegável que as instituições sexuais mudaram, e podem até mesmo ter entrado em um estado de crise. O destino das instituições políticas é apenas um aspecto do destino das pessoas, e o destino das pessoas é inseparável da história das instituições que as formam e alimentam. A erosão do ponto de vista integrado, da perspectiva de longo prazo, da responsabilidade individual não apenas para o aqui e agora, mas para o passado e o futuro de si mesmo e da ordem social a que se pertence – estes são os fatos. E esses fatos são igualmente pessoais e políticos nas suas implicações. O reconhecimento da interdependência entre o indivíduo e as instituições da *polis* tem sido o principal tema do pensamento político conservador desde Aristóteles até os tempos modernos, e tem sido uma característica distintiva do conservadorismo moderno – intencionalmente ou não – tentar encontrar sua imagem de ordem política e governo legítimo numa percepção da natureza das relações domésticas e do vínculo erótico que se encontra sob elas.⁴⁶² Neste capítulo, farei poucas e breves observações que vão mostrar por que essa tentativa é importante, e por que ela pode dar ao conservadorismo uma fundação política mais segura do que seus críticos supõem.

O ser humano necessita da estrutura social que vai sustentar tanto o desejo quanto o amor que se desenvolve a partir dele. Por sua vez, isso requer que vivamos em condições que favoreçam a visão de longo prazo das coisas – a visão que nos permite viver além do reino do “eu mínimo”, e afirmar a responsabilidade pelo passado e futuro no qual as nossas preocupações se estendem. No amor, assim como no ódio, nós nos regozijamos com a visão um do outro como seres unificados e transcendentais, cuja identidade e atividade são regidas por princípios diferentes dos que regem a identidade e a unidade do corpo. Ao mesmo tempo, identificamos o eu “transcendental” com o eu “empírico”, e vemos o corpo como idêntico ao núcleo puro da atividade que define a perspectiva de cada pessoa, e que permanece infinitamente livre, infinitamente capaz e infinitamente culpável. O objeto amado que abala essa ilusão – que age sem

consistência, sem integridade e como se impelido pelo seu corpo independentemente do sua eu – confunde e destrói nosso amor. Nós preferiríamos que ele fosse infiel, para que pudéssemos odiá-lo, a seus pensamentos e sentimentos estarem além do alcance humano, sem exibir padrão ou ordem indicativos de além de um eu mínimo persistente. Existe, no entanto, uma permanente necessidade pública de criar as condições de ação responsável e as expectativas que nutrem nosso senso de nós mesmos como responsáveis não só pelas nossas ações presentes, mas pela nossa vida como um todo, e capazes de projetar essa responsabilidade àqueles que encontramos. Temos razão, em outras palavras, para criar o eu máximo, que media todas as nossas relações. O eu máximo não existe no estado de natureza, só na sociedade, e é sustentado por costumes, hábitos e crenças que são facilmente destruídas e que destruimos imprudentemente.

A capacidade de se espalhar no tempo, e de responder agora pelo passado e pelo futuro, é o que Patočka chamou de “historicidade” (*dějinnost*).⁴⁶³ Em tempos de crise, argumenta Patočka, o homem experimenta o desaparecimento de suas ligações históricas. Ele não encontra o mundo público em que o “cuidado da alma” é um reconhecido estado do ser: sua *polis* só pode existir interiormente.⁴⁶⁴ O mundo público, em seguida, contém apenas os aspectos técnicos de rotina do “cotidiano” (*každodennost*) – uma vida da qual o significado foi expurgado, e em que o único valor importante é a própria vida, a tarefa complexa de sobrevivência diária. Em resposta a isso, o homem pode se refugiar na exultação. Ou seja, ele pode excitar-se em uma espécie de frenesi dionisíaco, em que toda consciência de sua situação é destruída. Pois é mais fácil fechar a mente para o *Lebenswelt* do que confrontar sua forma fraturada e ver através da fratura a realidade sem sentido do cotidiano. A exultação pode assumir muitas formas, mas sua forma caracteristicamente moderna é a política revolucionária: a extinção de todos os escrúpulos, todo o *cuidado*, no tumulto de um propósito incompreendido. Esta é a substituição final, insensata, da “moralidade de metas” no lugar da “moralidade de sentido”.⁴⁶⁵ Para nós, disse Patočka, a historicidade envolve a aquisição do que a pessoa exultada também adquire – uma separação entre o eu presente e a vida cotidiana. Mas é uma separação conquistada não à custa da

consciência, mas *através* da consciência. Por isso, não se trata da perda, mas do ganho do “cuidado da alma”, que existe na *polis* ideal.

Para Patočka, o retorno da exultação segue dois caminhos bem conhecidos: a filosofia, que nos ensina a cuidar da alma através do amor pela verdade; e a *polis*, que nos rodeia com as instituições pelas quais o significado é perpetuado no mundo público. A viragem de Patočka à filosofia foi resultado de seu desespero diante do Estado moderno – um desespero que, nas suas circunstâncias, pode ter sido justificado.⁴⁶⁶ Mas a filosofia é uma busca da minoria. Ela é capaz de trazer conforto para o intelectual e neutralizar sua perigosa propensão para a exultação, mas não tem significado real para o homem comum. Sentido, para a humanidade comum, encontra-se em um confronto constante com o sagrado. E nesse confronto, o homem ensaia a ilusão transcendental, de que sua existência pessoal no mundo só é possível porque ele não é do mundo.

Na *Crítica da Razão Prática*, Kant defendeu que as verdades da religião podem ser justificadas através do exercício da razão *prática*, e não da teórica, evitando o confronto das escrituras com a teologia racional que ele fez na primeira *Crítica*. A maioria dos comentaristas não está satisfeita com essas “provas concretas” da existência de Deus, mas muitos sentem que carregam uma sugestão profunda quanto à natureza da crença religiosa. A sugestão, creio eu, é esta: a perspectiva em primeira-pessoa impõe hábitos de entendimento intencional. Nós vemos o mundo como “aberto à ação”; encontramos *espaço* no mundo para o eu e suas obras, e vemos a nossa liberdade refletindo uma ordem real de eventos. Perceber o mundo “sob o aspecto da liberdade”, porém, é percebê-lo em termos sacrais. Pois o mundo carrega a marca da vontade, e está, portanto, aberto a ela.

Para o homem primitivo, esse sentimento de pertencimento é inquestionável. A própria natureza tem vontade; seus movimentos são os movimentos dos espíritos, que habitam as árvores e as águas como nós habitamos nossos corpos. Em todos os lugares à sua volta, o homem primitivo encontra a realidade da encarnação e da ordem da ação. Sua própria encarnação não é mais intrigante para ele do que a encarnação das perspectivas que olham para ele com olhos hostis ou protetores de cada bosque e matagal. De uma maneira similar, no entanto, a crença em uma ordem transcendental permite que pessoas menos primitivas sustentem o

sentido vital de pertencimento. O mundo que de outro modo os oprime com sua ordem meramente causal, e que ameaça esmagar suas pequenas tentativas de vida responsável, torna-se amigável e submisso. Os homens são redimidos de seu *Geworfenheit*, e restaurados à ilusão transcendental de que sua felicidade depende. Crendo que a alma é imortal, fora da natureza e em relação eterna com a ausência de perspectiva de primeira-pessoa de Deus, eu ganho segurança moral. Assim como Kant notou, esta segurança não vem do fato de Deus nos ordenar a ser bons, mas a partir da noção que a nossa identidade transcendental e liberdade não são ilusórias, mas reais. O mundo se abriu para o *sujeito*; sua objetividade férrea foi quebrada.

Na *polis* ideal, portanto, a religião sempre teve seu lugar, e levava consigo a luz do sagrado. Ninguém teve sucesso em planejar uma maneira melhor de dar substância aos votos humana e aos valores humanos do que a crença em uma ordem transcendental, e na presença eterna dos mortos. Mas uma crença só pode sobreviver enquanto estivermos persuadidos por ela, e sem a crença, o exercício da virtude pode aparecer oco ou vazio. A restauração do significado, que Patočka procurou na filosofia, é mais fácil através da religião, e com o declínio da religião (ainda que temporário) as instituições da *polis* parecem estar em um terreno menos sólido.

É evidente que, embora possa haver *razões* para a crença em Deus e na imortalidade, eles não são as *causas* normais dessas crenças (um fato que certos filósofos considerariam como descrédito das afirmações de fé e da doutrina).⁴⁶⁷ A fé religiosa é o resultado de práticas sociais – rituais, cerimônias, costumes – que preenchem o vácuo no coração de coisas com um significado transcendental. A natureza abomina o vácuo, e o esvaziamento de significados religiosos não esvaziou o mundo da superstição. O “desencanto” descrito por Weber⁴⁶⁸ de fato ocorreu; mas no lugar das idéias religiosas, nosso mundo nos apresenta as superstições absurdas da exultação – a crença no “progresso”, na utopia, na “libertação” e em uma redenção puramente secular (através de sexo, política ou psicanálise) do fardo do pecado original. Essas crenças também não são mais causadas pelas razões que as apoiam do que pelas crenças da antiquada religião, e alguém pode ser perdoado por pensar que, em comparação, ambas são espiritualmente vazias e moralmente incompetentes. No entanto, elas surgem, quase inevitavelmente, de uma

condição social em que costume, cerimônia e deferência não são mais a norma.

A “restauração do sagrado” pode ser uma esperança política, mas não pode ser uma tarefa política: torná-lo uma é arriscar o cataclismo mais violento e o colapso das instituições políticas liberais. Mas é necessário extrair a moral dessas breves reflexões e enfrentar a – talvez intragável – verdade que contêm. A experiência do sagrado é, como sugeri, um componente fundamental em nossa noção do mundo como “aberto à ação”, como contendo em si a marca da perspectiva em primeira-pessoa pela qual vivemos. A perda dessa experiência ameaça a vida do sujeito, e o *Lebenswelt* em que é capaz de reconhecer a si mesmo. Em particular, ameaça o padrão de pensamento que identifiquei como parte integrante da educação moral tradicional, e que se foca numa concepção de “inocência sexual”. A percepção da criança como inocente, da virgem como sacrossanta, do abuso sexual como uma “poluição” – esses “sobreviventes” da ética de “poluição e tabu” – também são as nossas experiências mais imediatas do sagrado, e são ameaçados pelo desaparecimento dos costumes e rituais pelos quais a idéia do sagrado se sustenta. Como bem poderia ter perguntado Yeats Como, senão nos costumes e na cerimônia, Nascem a inocência e a beleza?⁴⁶⁹

A perda da inocência não é um problema de indivíduos, mas de instituições e costumes e, ao perceber o dano infligido a esses artefatos sociais, vemos a verdadeira medida em que a moralidade sexual tem sido posta em causa. Simultaneamente, a integridade sexual é uma condição de relações estáveis entre os que amam, e da fundação da fecundidade alegre de que depende a continuidade social. Tornou-se moda lamentar a depreciação da fecundidade e a ascensão de costumes sexuais que endossam e até celebram a esterilidade como um bem humano.⁴⁷⁰ Mas é mais importante ver o que está faltando a uma sociedade em que o vínculo do desejo foi tornado frágil e impermanente pela perda da inocência. Tal sociedade está ameaçada, e não meramente na sua continuidade, mas em sua própria existência, pela alienação sexual de seus membros. Na medida em que essa alienação é um índice de declínio institucional, a moralidade sexual inevitavelmente requer uma política de instituições sexuais.

“Ordem social espontânea” é uma ilusão, alimentada pelos contos de fadas de antropólogos e pelas fábulas de Adam Smith e Friedrich von Hayek.⁴⁷¹ A “mão invisível” que direciona o nosso bem-estar coletivo não é o resultado espontâneo da cooperação humana, mas o elaborado artefato de séculos de instituições. O amor erótico é como a propriedade privada em muitas coisas: em sua proximidade com o eu, na sua exclusividade e na nova dimensão de liberdade que se abre para aqueles que estão vinculados por ele. Mas ele não é um presente da natureza mais do que a propriedade privada é um “direito natural”: ambos são produtos das instituições que os sustentam, e ambos distribuem seus benefícios não como direitos, mas como conquistas e privilégios. Se quisermos garantir a sobrevivência deles, não é suficiente deixar seu futuro à “ordem social espontânea” dos neoconservadores. Temos de manter as instituições que os protegem, e que podem não ser o desdobramento de todo o ordenamento social a todo o tempo. Numa sequência a este volume, vou examinar a natureza das instituições mais detalhadamente. A seguir, darei apenas um esboço cru.

Ao enfatizar o papel do sagrado na *polis* ideal, fiz uma grande demanda institucional. Em particular, dei a entender que a integridade sexual vai florescer em uma sociedade em que as instituições religiosas e costumes também florescem e mantêm sua autoridade. E minha discussão implicou muito mais sobre o caráter da sociedade civil na *polis* virtuosa. A sociedade civil, no entanto, não é nada sem o Estado, que é a sua forma “realizada”.⁴⁷² O Estado protege e ratifica as instituições da sociedade civil, dotando-as de personalidade legal e moral. Ao lançar sobre todos os arranjos sociais o manto protetor da soberania e da lei, elimina a arbitrariedade do costume e do acordo. Associações como a família, o clube, a empresa, o governo e o próprio Estado deixam de ser meros contratos entre pessoas privadas para fins próprios e se tornam entidades reconhecíveis – pessoas artificiais, com direitos, deveres e responsabilidades, que apresentam um rosto inteligível ao mundo e podem ser entendidas em termos pessoais. Ao associar-se com esses coletivos, o indivíduo expande sua capacidade de ação, e adquire também uma imagem expandida de si mesmo, como um portador de funções e papéis. Nenhuma sociedade civil pode persistir de forma estável, a menos que essas entidades coletivas se tornem instituições, com

personalidade, autonomia e capacidade de manter sua condição presente, e de adquirir uma história e uma identidade próprias. Uma das principais funções do Estado é fornecer o quadro jurídico e político em que essa transação pode ocorrer. E ao fazê-lo, o Estado é inevitavelmente seletivo, fornecendo proteção para algumas instituições (por exemplo, para a família), e a removendo de outras (por exemplo, do exército privado).

O liberalismo é a filosofia natural do mundo “dessacralizado”. Para a consciência liberal, as obrigações não nos rodeiam no *Lebenswelt*, mas são criadas por nossas escolhas individuais. “Não há”, disse Hobbes, “nenhuma obrigação para qualquer um que não surja de algum ato de sua própria autoria”.⁴⁷³ Portanto, não pode haver nenhuma obrigação entre mim e você sem um acordo que nos una. Com um pouco de esforço, muitos arranjos sociais podem ser visto nesses termos, como as “associações de voluntários”, decorrentes do consentimento comum, e das expectativas comuns, dos seus membros. Ao mesmo tempo, no entanto, há algo extremamente artificial na maneira liberal de ver as coisas, mesmo quando formuladas da maneira sofisticada de Rawls, que vê as obrigações da sociedade civil fundadas não num contrato real, mas num contrato hipotético.⁴⁷⁴ Os homens não participam de uma associação porque necessariamente buscam um acordo com os membros existentes, mas também porque não têm escolha, ou porque procuram ser parte da própria associação, como uma entidade que é algo mais do que uma promessa mútua. As pessoas são dilatadas e libertadas pela associação, precisamente porque as associações transcendem suas capacidades de “concordar com os termos”. E as duas mais importantes de todas as associações humanos – a família que nos nutre, e o Estado que nos governa desde o nascimento até a morte – não são, e nem podem ser, fundados em um “contrato social”.⁴⁷⁵

Não deveríamos nos surpreender, portanto, se em cada conjuntura importante na associação civil – cada ponto em que uma decisão de *associação* deve ser feita – encontramos não apenas as associações, mas instituições. As pessoas adoram e oram juntas, mas através da instituição da igreja ou da mesquita; elas competem e brincam, mas através de clubes e sociedades locais; elas aprendem e ensinam, mas através de estabelecimentos de ensino que exercem a mais vasta influência sobre aqueles que os freqüentam. E sua união sexual também parece ansiar por

sua realização institucional – para a forma publicamente reconhecível pela qual é ampliado em algo diferente de um acordo mútuo.

Essa forma é o casamento, que impõe no vínculo de amor erótico o acordo não contratual e pio do lar. O casamento é um endosso público da paixão que separa os amantes de seu entorno. É a aceitação pública da sua privacidade exclusiva. Ao entrar em um casamento, eles fazem mais do que trocar promessas: eles passam juntos a uma condição que não é da sua própria concepção, e que contém os depósitos de inúmeras experiências anteriores de intimidade. O casamento, como toda instituição que vale a pena, é também uma tradição – um modo suave de lidar com a experiência – que tem sido passada de geração em geração e, na passagem, desgastado lentamente na forma exigida pela natureza humana. Ele tem uma história ligada a ele: seus aspectos cômicos e trágicos são uma parte familiar da cultura popular; suas dificuldades e alegrias podem ser antecipadas e, portanto, compartilhadas; ele tem o respeito e a compreensão dos outros. Mais ainda, ele se traduz em formas legais e se esforça para reconstituir em direitos legais as muitas e misteriosas obrigações que decorrem de proximidade doméstica. Em muitas sociedades, um casamento é uma “pessoa jurídica” em si, com uma autonomia e responsabilidade que não são as dos parceiros. Se há uma “idéia ética do casamento”,⁴⁷⁶ encontra-se pelo menos parcialmente nesta subsunção do vínculo “meramente privado” de amor sob leis que são abertas, discutíveis e sujeito de direito moral e legal.

A cerimônia de casamento é, portanto, uma das mais importantes cerimônias humanas, e que marca uma transição de um estado de existência para outro. Nesses momentos, é-se confrontado com sua fragilidade e dependência. Como no momento da morte e do nascimento, ele é assediado pelo temor. Este sentimento é um reconhecimento do sagrado: da intrusão no mundo humano de obrigações que não podem ser criadas por um ato de escolha, e que, portanto, exigem um significado transcendental. O sagrado é “a subjetividade dos objetos” – a apresentação, nos contornos das coisas do dia-a-dia, de um significado que vê “de mim para mim”. Fora da muda objetividade do mundo circundante, uma voz de repente me chama, com um comando claro e inteligível. Ela me diz quem eu sou, e me manda entrar no lugar que foi guardado para mim. No casamento, eu “suporto” uma

obrigação que antecede a minha escolha, e que reside no esquema das coisas. Não surpreende, portanto, que o casamento seja um “sacramento” religioso, comparável aos sacramentos do batismo e da extrema-unção. A participação universal das religiões nos casamentos dos crentes é um testemunho da percepção compartilhada desta qualidade sagrada. E como todos os assuntos sagrados, o casamento apresenta diferentes aspectos para o participante e para o observador. O sagrado é um conceito pessoal, que aparece no entendimento intencional da pessoa que *participa* de certa prática social. Do ponto de vista científico, no entanto, não existe essa realidade do sagrado. Na melhor das hipóteses, há, em linguagem antropológica, um “rito de iniciação”, em que a transição de uma pessoa de um estado da existência social para outro é confirmada pela participação em massa da tribo.⁴⁷⁷

A fim de compreender o vínculo matrimonial em seu significado político completo, é necessário distinguir a cerimônia de casamento da instituição que é criada por ele. A primeira é uma tentativa de incorporar, de forma publicamente inteligível, a experiência de uma obrigação sagrada. Ela representa o casamento como um ponto de *transição*, que, diferente da morte, estabelece uma nova vida neste mundo para aqueles que passam por ela. “Apreender / O ponto de intersecção do intemporal / no tempo, é uma ocupação para o santo”,⁴⁷⁸ escreveu Eliot. Seu sentimento, no entanto, era herético. Este ponto de intersecção é apreendido em cada experiência do sagrado. O matrimônio, como Eliot nos lembra, é um “sacramento digno e cômodo”, e se todo casamento verdadeiro anseia pela cerimônia, é a fim de registrar esse fato, e para confirmar a apreensão das coisas sagradas, tornando-as elementos de conhecimento e preocupação públicos.

A instituição do casamento é, contudo, algo mais do que a cerimônia com a qual começa. E é tão necessário para o Estado juntar-se à instituição quanto é para a igreja participar de seu início. Pois o casamento é uma realidade moral e legal, que traz seu significado das duas formas mais fundamentais de amor humano: amor erótico e amor entre pais e filhos. Ambos os amores têm a sua história natural; ambos variam da intensidade da paixão para a serenidade da garantia diária. Mas ambos exigem o reconhecimento não só daqueles que estão vinculados a eles, mas do mundo circundante, que pode ameaçar a sua exclusividade, ou se rebelar contra o

privilégio injusto que todo o amor contém. Se o casamento sobrevive é porque as pessoas buscam o reconhecimento público para suas intimidades. Só uma instituição que impõe uma única e invariável obrigação a todos os que escolhem participar dela pode criar este reconhecimento público, tornando claro que o significado da ação individual não deve ser encontrado no desejo particular que a incitou, mas no costume público que lhe dá forma. Por isso o vínculo do casamento, mesmo no estado secular, tem um significado “transcendental” – um significado que não pode ser resumido em termos de contrato ou consentimento. As obrigações do casamento não são contratadas entre os parceiros, mas impostas pela instituição, que se esforça para traduzir de forma articulada o aumento constante de novas responsabilidades entre aqueles que o contraíram juntos. A maior ameaça para o casamento – como, aliás, para todas as instituições que permitem o alargamento do espírito humano – é a “ideologia contratual”: a visão de que ninguém pode ser vinculado a não ser que tenha consentido. Quem, quando confrontados com a doença fatal da esposa, pode justificar o divórcio com o fundamento de que essa não era uma eventualidade que ele tinha previsto, ou um dever que ele tinha aceitado de bom grado? É claro que é verdade que uma pessoa “assume a responsabilidade” pela vida da outra no casamento. Mas este “assumir a responsabilidade” não pode ser resumido em uma promessa. Pois seus termos não podem ser dados, nem seus deveres preditos. É assim que a transição da paixão privada para a instituição pública dá substância ao “voto” do amor erótico. Refazer o casamento como um contrato pessoal, com condições e termos, é aboli-lo, ameaçando tanto as obrigações que ele protege quanto o estado de espírito que se atreve a enfrentá-las. (Por isso as sentenças dos tribunais eclesiásticos, que liberam as partes *avinculo matrimonii*, não são liberações de um “contrato de casamento”, mas as declarações de que nunca existiu um casamento.) O mundo do “consentimento adulto”, o mundo refeito em conformidade com o “contrato social” da iluminada consciência liberal é, em última análise, um mundo muito tímido para o amor.

Pode-se dizer que, se as obrigações do amor são privadas, elas não precisam de nenhuma instituição pública para protegê-las. Mas argumentar dessa forma, creio eu, é cometer um erro sério sobre o caráter da sociedade civil. É de supor que as relações sociais podem simplesmente se sustentar sem a cumplicidade do mundo social. Pelo contrário, a existência social é

“existência sob observação”. Ela envolve atividades que nos colocam sempre diante dos olhos curiosos, invejosos ou apologéticos dos outros. O próprio sentido moral surge do hábito de voltar para nós os mesmos olhos que dirigimos às outras pessoas. Seus olhos em nós acabam direcionando nossos próprios olhos. E se desenvolvemos a capacidade para o voto de amor é porque nós nos vemos refletidos nessa observação pública, como objetos de julgamento que não podem fazer exceções em seu próprio favor, e que devem viver a vida da forma que é oferecida. Essa pressão pública sobre o indivíduo torna-se suportável pelo casamento, que instrui os outros a desviar o olhar e a criar a legitimidade de uma vida vivida em particular. A divisão entre o público e o privado *cria* o privado pela criação do espaço em que os outros são excluídos. Ao fazer isso, ela resolve a ansiedade dialética dos amantes, que desejam constantemente ter a certeza do amor, mas que não podem exigi-la. (Cf. a passagem de Robert Solomon, citada na p. 238.) O casamento acaba com essa inquisição, e preenche o silêncio resultante com uma resposta tácita.

Talvez seja desnecessário contrastar a condição infeliz do adúltero, que deve ter secretude em todas as suas obras e para quem a privacidade exigida pelo amor é uma rara conquista, que mal começa a ser aproveitada e já é ameaçada pela descoberta. No entanto, não é apenas o adúltero que está nesta situação. O elemento de generalidade em nossos sentimentos sexuais – o elemento que nos leva a olhar para as pessoas como “parte do jogo” – leva a uma curiosidade sobre a vida sexual dos outros, e a um ciúme nascente, que só pode ser extinto pelo fechamento das portas. O casamento, que é a exclusão legítima, cria segurança e interioridade peculiares entre os amantes. Um filósofo já escreveu sobre “o doméstico” como uma “categoria fenomenológica” à parte.⁴⁷⁹

Stani, uma personagem do *Der Schwierige* de Hofmannsthal, profere o comentário escandaloso que as mulheres são de dois tipos: aquelas com quem você se casa e aquelas a quem você ama.⁴⁸⁰ Há muitas razões para o casamento além do amor; por que, então, o casamento não polui o amor com considerações que não são dignas dele? O casamento tem um significado econômico e também um significado reprodutivo. O casamento pode ser um meio para outra coisa, e não ser valorizado por nenhuma razão intrínseca. O amor, porém, nunca é um meio, e contém sua

virtude intrinsecamente. Em comparação com o casamento – *le ron-ron monotone du pot-au-feu conjugal*, como Sardou o descreveu – o adultério parece mais emocionante, e normalmente mais puro: como o era para os expositores medievais da ética do amor cortês.⁴⁸¹ Pode até parecer que *apenas* o adultério é digno dos transportes mais elevados de amor erótico, uma vez que apenas o adultério pode mostrar que é somente o amor que cria as suas obrigações, e não a moralidade externa de uma instituição pública poluído pelos fins e necessidades dos outros.

Essa justificação tristaniana do adultério também é, no entanto, um apelo pela aceitação pública do casamento, como a base necessária para esses prazeres proibidos. O adúltero troca a segurança pela excitação, e a intimidade por uma exposição precária à inveja e à dor. O desejo do adúltero é maior, assim como o desejo de comida é maior no faminto. O valor do matrimônio não se encontra, no entanto, na intensificação do desejo, mas em sua realização. O casamento cria as condições objetivas para a gênese do desejo, e se o desejo às vezes se desvia para o proibido e o infrutífero, isso só é possível porque há um curso normal que sustenta suas intensidades rebeldes.

É um pequeno passo da instituição do casamento à propriedade privada. A relação erótica exclusiva luta pelo seu território exclusivo; pelo direito de fechar a porta. Dentro desse território, tudo é “compartilhado”, e uma vez que apenas o que é de propriedade privada pode ser compartilhado privativamente, a esfera do matrimônio e da família é um de propriedade privada. Mais ainda, a propriedade da casa (no sentido amplo de “posse”, seguindo o conceito desenvolvido no direito) é a propriedade de uma participação nos meios de produção. A casa não é apenas um “meio de consumo”, como os marxistas nos querem fazer crer. É um lugar de trabalho coletivo, onde as coisas não são apenas consumidas, mas *feitas* para o consumo. Produtos agrícolas podem ser cultivados e vendidos; tapetes e roupas podem ser costurados e bordados; a casa em si pode ser melhorada e passada adiante. Em suma, a casa tem uma tendência natural para se realizar como capital, e o fará até após a morte dos pais, a menos que algum sistema político existente impeça a transição de residência para mercado. Por isso, como Hegel escreveu:

A família, como pessoa, tem sua existência externa real na propriedade; e é só quando esta propriedade assume a forma de capital que ela se torna a encarnação da personalidade substancial da família.⁴⁸²

Essa passagem serve para nos lembrar de uma verdade profunda e importante. As instituições do mundo em que nascemos têm a aparência de artifícios políticos; elas podem parecer, sob o impacto desta ou daquela teoria revolucionária, não ser mais do que fases transitórias da condição histórica do homem. Mas essa aparência também pode estar enganada. Pode ser que a natureza humana, que nos ordena a amar, nos imponha as instituições religiosas, civis e legais que abundavam em toda parte no mundo, até que intelectuais exultantes decidiram que chegara a hora de dispensá-las. Nenhum relato do amor erótico será politicamente inocente ou politicamente neutro. E será o maior erro de um sistema político ignorar as exigências do amor. Este erro foi cometido, creio, pelos comunistas do século XIX, em sua demanda por uma sociedade sem relações de exclusividade entre pessoas ou entre pessoas e coisas: uma espécie de dança da morte, realizada por eus numênicos indistinguíveis.

Este livro termina, porém, com a defesa do casamento. Tudo o que eu disse sobre outras instituições não é mais que uma sugestão, e deve aguardar argumentos mais sólidos. No lugar deles, vou oferecer apenas um gesto. Muitas mudanças sociais e políticas têm varrido o mundo da apreensão das coisas sagradas: a rejeição do costume e da cerimônia; a conversão de casamento em um contrato anulável; o relaxamento das leis que governam a conduta sexual e a obscenidade; o declínio da fé e da santidade. Conforme essas alterações têm efeito, o resultado da experiência do amor erótico se torna perigoso e incerto. Nossa responsabilidade retrocede cada vez mais do terreno confuso da experiência sexual, ameaçando até anulá-la de desejo.

Assim, pode-se dizer, a minha capacidade de refletir de forma neutra e filosófica sobre a natureza deste fenômeno talvez já seja um indicativo de seu declínio: do fato de o desejo não ter mais a importância para nós que fez com que os homens tentassem escondê-lo na poesia ou superá-lo através da oração. O que nós entendemos de nossa condição pode também ser transmitido por nós no ato de compreensão. Porque não era para termos conhecimento de tal coisa; nós fomos feitos apenas para ser sujeitos a seu

comando. Nenhum fenômeno, talvez, ilustre mais profundamente o grande enunciado poético de Hegel:

Quando a Filosofia pinta o cinza de cinza, então uma parcela de vida envelheceu. Pois o cinza da Filosofia não pode ser rejuvenescido, mas apenas entendido. A coruja de Minerva estende suas asas somente com o recolhimento do crepúsculo.

Por outro lado, já faz um século e meio desde que Hegel escreveu essas palavras, e a vida continua.

EPÍLOGO

Em um trabalho recente, Michel Foucault faz a seguinte pergunta:

Por que o comportamento sexual, e por que as atividades e prazeres que pertencem a ele, são objeto de uma preocupação moral? Por que essa preocupação ética, que, pelo menos em certos momentos, em certas sociedades, ou em certos grupos, parece ser mais importante do que a atenção moral dada a outros domínios igualmente fundamentais para a vida individual e coletiva, tais como o fornecimento de provisões, ou a realização de deveres cívicos? (...) Por que essa “problematização”? E depois de tudo, é a tarefa de uma história do pensamento, em contraste com a história do comportamento ou das representações, definir as condições em que o ser humano “problematiza” o que ele é, o que faz, e o mundo em que vive.⁴⁸³

Foucault supõe que sua pergunta é uma questão histórica. Ele assume que podem existir sociedades em que esta “problematização” do sexual não ocorreu. Defendi, entretanto, que poderia não haver nem excitação, nem desejo, nem os prazeres que pertencem a eles, sem a presença, no próprio coração dessas respostas, dos escrúpulos morais que os limitam. O que Foucault assume ser um fato histórico não o é, mas sim em uma verdade *a priori* que diz respeito à pessoa humana. Nenhuma história do pensamento pode mostrar que a “problematização” da experiência sexual é peculiar a certas formações sociais específicas: é característica da experiência pessoal em geral e, portanto, de todo ordenamento social genuíno.

Ao mesmo tempo, minhas conclusões não são de forma alguma moralmente neutras. Nem expressam intuições comuns a todas as pessoas e a todos os momentos. Em certo sentido, o meu método foi descritivo: estive preocupado em analisar uma característica de nossa compreensão intencional. Mas os conceitos que eu considere transformam a experiência de quem os aplica. Além disso, eles são permeáveis aos sentimentos morais que crescem dentro de nossa cultura e que focam nossas atividades de maneiras historicamente variáveis. Inevitavelmente, a minha análise incluiu um grande componente prescritivo. Como eu ofereci o que é, na verdade, uma defesa do “casamento burguês”, vou certamente provocar a acusação de que minhas conclusões não podem ser válidas fora das circunstâncias históricas que as engendraram. Isso certamente seria dito pelos historiadores que vêem a “burguesia” como uma categoria social distinta.

Não vou responder à acusação, exceto para dizer que meus exemplos foram extraídos da literatura grega e latina, da cavalaria medieval e da moralidade do século XIX, da literatura da corte do Japão e das páginas decadentes do *fin-de-siècle* francês. Eu expressamente variei entre o máximo de articulações de experiência sexual quanto pude, e minha última defesa da ordem “burguesa” destina-se a ser aplicada a qualquer sociedade civilizada – toda sociedade em que a pessoa humana pode emergir como um fenômeno distinto. Basta rejeitar a história escolar do *Manifesto Comunista* (uma história a que Foucault se mostra obstinadamente apegado)⁴⁸⁴ para sobrar pouca substância à alegação de que minha ordem social preferida é a burguesa. O mesmo pode ser dito da ordem defendida por Aristóteles na *Política*, por Shakespeare em *Conto do Inverno* e *Medida por Medida*, por Homero, Chaucer, Dante e Hesíodo; por Langland, Goldsmith, Thackeray e Dickens; por Joyce, Conrad e Lawrence – em suma, por todo escritor que tenha visto o *telos* natural do desejo na criação de uma unidade moral entre as pessoas. Há filosofias “não-burguesas” do desejo. Mas o principal exemplo – o dado por Platão – foi o alvo de meus argumentos por toda parte. E se a sociedade burguesa é a resposta a Platão, *vive la bourgeoisie!*

APÊNDICES

I.

A PRIMEIRA PESSOA

A fenomenologia envolve, para nós, duas idéias radicais. Uma delas é a exploração do *Lebenswelt*. A outra é a tentativa de fornecer uma descrição puramente “intencional” da experiência, que não faz suposições sobre o mundo “objetivo” e que registra o conteúdo imediato da autoconsciência.⁴⁸⁵ No Capítulo 1 evitei a segunda idéia, e contornei os problemas gerados pela tentativa de Husserl – nas *Meditações Cartesianas* e em outros lugares – de combinar uma teoria do “sujeito transcendental” com um endosso do método da dúvida de Descartes. Meu propósito foi, primeiro, relacionar o meu argumento a idéias que ganharam considerável circulação, e em segundo lugar, acalmar qualquer ansiedade relativa à incompetência da filosofia analítica, quer para discutir as complexidades da experiência individual, quer para resolver os “problemas fenomenológicos” gerados pela tentativa de descrevê-la. Em seguida, encapsulei minhas observações relativas à primeira-pessoa dentro dos limites impostos por um ponto de vista em terceira-pessoa. Em particular, considerei a perspectiva em primeira-pessoa como uma propriedade publicamente reconhecível e socialmente gerada das criaturas que usam linguagem, cujo significado moral e metafísico não está contido em algum reino exclusivamente “subjetivo”, mas na realidade evidente de prática linguística. Esta perspectiva de primeira-pessoa indica que não há mistério na condição humana. Esses fenomenólogos que revelam um mistério são vítimas de uma ilusão; eles criaram o que pensam ter descoberto.

Neste Apêndice 1, darei uma exposição mais técnica da filosofia que subjaz meu tratamento do caso da primeira-pessoa. Esta filosofia não é necessária para a compreensão do meu argumento, mas é importante para aqueles que desejam ponderar as consequências metafísicas dos pontos de vista apresentados no corpo do texto. Vou me preocupar em expor o que eu chamarei de “ilusão da primeira-pessoa”. Esta é a visão em que a qualidade essencial de cada estado mental está no que é imediatamente “dado” à consciência: no que é apreendido pelo sujeito, no momento da experiência, e que não pode ser compreendido por qualquer observador simplesmente do

ponto de vista de uma perspectiva de “terceira-pessoa”. A qualidade essencial de uma sensação encontra-se no “como se sente”, ao invés de em qualquer circunstância física que causa ou evidencia isso. A qualidade essencial de uma crença encontra-se em um conteúdo “dado” que o sujeito apreende no ato de crer. E assim por diante. Por esse ponto de vista, a qualidade essencial do desejo sexual estaria no que é “dado” à perspectiva de primeira-pessoa. Por isso, não poderia haver questionamento sobre a natureza do desejo sexual que não fosse, no final, um inquérito sobre *como é* como se submeter a ele ou desfrutá-lo.

Mas como eu deveria responder à pergunta “como é?” Ou seja, como devo responder a isso recorrendo apenas ao que é dado a *mim*? Não há palavras que pareçam suficientes para apreender a realidade da questão; na verdade, no final, as palavras falham. Só a experiência mesma parece capaz de conter uma resposta. A descrição filosófica – descrição sobre a qual se poderia encontrar uma análise do sujeito humano e de sua posição no mundo – não parece necessária nem possível. “Saber como é” é compartilhar uma experiência: é ter ultrapassado a condição de observador, para quem pode existir, efetivamente, o “conhecimento por descrição”, que capta uma verdade em palavras, à condição de sujeito, para quem o dado é inseparável da experiência em si. Nenhuma descrição pode me levar da primeira das condições para a segunda. O melhor que pode fazer é estimular minha imaginação, permitindo-me, se não conhecer, pelo menos imaginar “como é”. Mas este “imaginar como é” é em si uma experiência, não tanto em termos de informação, mas que pode ser expressa em palavras.⁴⁸⁶ Ou melhor, pode ser expressa em palavras – mas apenas metaforicamente. Quanto menor o conteúdo intelectual de uma experiência, mais o caráter metafórico de sua descrição em primeira-pessoa torna-se proeminente – como é evidenciado, por exemplo, na descrição do vinho, ironicamente registrada por Evelyn Waugh num diálogo absurdo entre adolescentes bêbados:

“(…) É um vinhozinho tímido, como uma gazela”.

“Como um leprechaun”.

“Salpicado, numa tapeçaria campestre”.

“Como uma flauta na água parada”.

“(…) É um velho sábio”.

“Um profeta em uma caverna”.

“(…) É um colar de pérolas num pescoço branco”.

“Como um cisne”.

“Como o último unicórnio”.⁴⁸⁷

[*Brideshead Revisited*]

O recurso final de um escritor que deseja transmitir a experiência para o inexperiente é a poesia – a linguagem da imaginação. Na poesia, no entanto, as palavras são torcidas para a tarefa de transmitir não apenas informações, mas uma experiência individual que, dependente ou não de informações, nunca poderia ser reduzida a elas.

Estados intelectuais da mente são menos obviamente “fenomenológicos”. Parece pouco plausível falar de “como é acreditar em *p*”, ou supor que há um aspecto subjetivo da crença que é apreendida por esta frase. Claro que um pensamento pode levar uma penumbra de emoção. Há, por exemplo, essa penumbra no pensamento da imperfeição humana – uma sensação de mudança imutável e constância inconstante – que dá sentido às palavras de alguém que duvida que saiba como é ter esse pensamento. A dúvida pode desaparecer assim que a metáfora apropriada é fornecida:

Que estação, que castelo!

Que pilastra sem defeito!⁴⁸⁸

No entanto, a necessidade de metáfora não é ditada pelo pensamento, mas pela experiência. Imagine alguém dizendo: “Eu sei como é acreditar que o cloro é um elemento, mas eu não posso imaginar como seria acreditar que o cloro é um composto”. Que diferença ele poderia ter em mente, que não a diferença evidente no conteúdo? No entanto, mesmo as crenças, defendem os fenomenólogos, devem ser entendidas subjetivamente. É apenas para a primeira-pessoa que o conteúdo de uma crença é imediatamente conhecido, e só subjetivamente que este conteúdo é afirmado, em um ato mental que deve ser estudado em sua manifestação “interior”. Tal estudo será tanto um estudo sobre o “dado”, com igual necessidade de embelezamento metafórico, como o estudo do aspecto “interior” da experiência.

Alguns filósofos, motivados por Husserl, têm procurado resolver o que eles entenderam ser o estado defeituoso da linguagem natural: que ela pode falar do “dado” subjetivo apenas em termos metafóricos. Eles tentaram desenvolver uma linguagem de técnicas filosóficas, que apreende a essência “interior” do pensamento e da experiência, o núcleo subjetivo que

permanece quando toda referência externa foi “suspensa”.⁴⁸⁹ O resultado tem sido ou uma linguagem técnica cujo campo de referência não pode ser especificado, ou então um novo tipo de metáfora – exemplificada nas obras fenomenológicas de Heidegger e Sartre – que já apareceu ao longo deste trabalho. Isso não é só verdadeiro por uma questão de fato; também é verdade, acredito, por uma questão de necessidade. Não há verdades literais de “fenomenologia pura”, e, portanto, não é nenhuma deficiência da linguagem ser incapaz de apresentá-las. Pensar de outra forma é sofrer da ilusão da primeira-pessoa.

Não são apenas os fenomenólogos que sofreram dessa ilusão. Ela forneceu o pensamento fundamental de muitas teorias filosóficas, incluindo a teoria cartesiana da mente, as teorias empirista e positivista do conhecimento (por exemplo, a concepção construtivista da realidade exposta por Carnap em *A Estrutura Lógica do Mundo*),⁴⁹⁰ e o conceito de Husserl da consciência como uma “estrutura noética” puramente imanente, que contém a chave para tudo o que pode ser conhecido de um mundo objetivo que é “constituído... puramente dentro do ego transcendental”.⁴⁹¹ Para todas essas teorias o mundo se torna, nas palavras de Husserl, “um problema universal de *egologia*”.⁴⁹² A ilusão da primeira-pessoa é, assim, a elaboração filosófica, e a transformação em teoria metafísica, da “ilusão transcendental” que assombra nossas emoções interpessoais.

É a Wittgenstein, creio, que devemos o argumento que destrói essa ilusão – destrói mostrando que o que parece mais certo para a sua vítima é justamente o que ela tem mais motivos para duvidar. O argumento contra a possibilidade de uma linguagem privada teve muitos intérpretes e aplicações. Eu não estou sugerindo que a versão que irei expor representa as intenções de Wittgenstein ou as mais longínquas das muitas consequências decorrentes de suas observações. Meu interesse no argumento é puramente em sua validade, e, embora eu acredite que corresponda a grande parte do sentido dado por Wittgenstein nas *Investigações Filosóficas*, §§ 243 *et seq.*, não é de grande importância que este ou aquele comentarista interprete essas seções de forma diferente. Consignarei a uma nota toda discussão mais aprofundada do sentido dado por Wittgenstein.⁴⁹³

O argumento começa a partir da idéia de conhecimento em primeira-pessoa. Eu tenho acesso privilegiado aos meus atuais estados de

consciência. Eu sei, imediatamente, incorrigivelmente, certamente, de vários fatos sobre minha condição atual – que estou com dor, por exemplo. Este acesso privilegiado não se estende além do momento presente. Por isso, posso cometer erros sobre minha consciência passada e futura. Pela mesma razão, posso cometer erros em qualquer juízo de minha condição atual que envolve alguma *hipótese* sobre o passado ou o futuro. Por exemplo, eu posso estar enganado em pensar que estou amando, com inveja ou desesperado. Meu privilégio de primeira-pessoa não se estende mais do que a minha consciência presente. Minha crença de que eu estou com dor é certa, incorrigível e também imediata, sem base em nenhuma observação da minha própria condição. Seguindo Wittgenstein, tomarei as sensações como os paradigmas de tais “objetos de conhecimento imediato”. Deve-se lembrar de que este é somente um dispositivo de conveniência, e o que eu vou dizer se aplica também a qualquer outro conteúdo consciente. Em particular, será aplicado ao conteúdo imediato de pensamento e às estruturas “noéticas” associadas, que são os objetos preferidos de análise para a fenomenologia de Husserl.

A ilusão da primeira-pessoa surge da seguinte maneira. Minha consciência imediata da *minha* dor contrasta com a crença mediata, falível e hipotética que tenho a respeito da *sua*. Existe uma assimetria epistemológica entre as consciências em primeira e terceira pessoas. Por isso – supõe-se – apesar de eu poder conhecer minhas sensações, não posso realmente conhecer as suas. Suas sensações são acessíveis a você, mas não a mim. Assim, uma sensação é um item essencialmente “privado”, algo com uma essência “interior” ou “fenomênica” que não é revelada a ninguém além do sujeito. O episódio “interior” é contrastado com toda manifestação “exterior”. A “sensação em si” não é publicamente identificável e é, portanto, diferente de qualquer coisa que *é* identificável. Em particular, é distinta de todas as condições do corpo e de cada item de comportamento por meio de que a sensação pode encontrar “expressão”. Podemos resumir a ilusão, portanto, nos seguintes termos:

Uma sensação é um “objeto privado” – aquele cuja natureza e existência estão ligadas apenas contingentemente a qualquer estado de coisas “publicamente identificável”, e cuja natureza “interior” é, portanto, cognoscível apenas para o sujeito. Por “objeto”, quero dizer “objeto de conhecimento” ou “objeto de referência”. Eu não quero dizer que o objeto

privado é um “particular reidentificável”, em vez de, digamos, uma propriedade, um estado, um evento ou um processo. Um “objeto privado” é um item sobre o qual apenas uma pessoa pode ter conhecimento genuíno – um item cujos recursos não são revelados a ninguém a não ser a ela.

É necessário explicar o termo “publicamente identificável”. Um item é publicamente identificável se mais de uma pessoa puder obter provas suficientes da sua existência e propriedades. “Suficiente” aqui significa suficiente para estabelecer uma regra de referência, de tal modo que, usando essa regra, qualquer pessoa pode se referir ao item e saber exatamente a que estava se referindo. (Dei aqui uma condição necessária, e não uma condição suficiente, para a “identificabilidade pública”, já que nada mais é necessário.) Assim, qualquer objeto físico é publicamente identificável, como também o são as mudanças e processos que ocorrem em objetos físicos. Entidades teóricas também são publicamente identificáveis, mesmo que apenas possam ser observadas através de seus efeitos.

A demolição da ilusão da primeira-pessoa prossegue mostrando que nenhum objeto privado poderia ser um objeto de conhecimento, uma vez que não há tal objeto que possa ser referido. É útil começar – como Wittgenstein começa – com a pergunta “como as palavras se referem a sensações?” (a estratégia é mostrar que nós *nos referimos* a sensações, que *não podemos* nos referir a objetos privados e, portanto, que as sensações não são objetos privados). A fim de responder a nossa pergunta, devemos desconsiderar o caso da primeira-pessoa, que é apenas um caso especial de uso da linguagem sensível, e prestar atenção à utilização de terceira-pessoa de termos como “dor”. Como poderíamos estabelecer, em uma linguagem natural, uma prática de comunicação em que o termo é usado de forma referível?

A primeira condição que tal prática deve atender é a da transmissibilidade. Deve ser possível ensinar um novato a praticá-la, e isso significa que deve ser possível corrigi-lo publicamente quando ele cometer erros. Se a prática é de referência, segue-se imediatamente que os itens referidos devem ser publicamente identificáveis. Pois deve ser possível ao professor saber – dentro dos limites normais de erro – quais as circunstâncias referidas a se obter. Se ele não pode saber isso, ele não pode saber se o aluno está procedendo corretamente ou não. Nesse caso, tudo o

que parecer certo para o aluno *estará* certo. Que é apenas outra maneira de dizer que não há mais de uma verdadeira regra de referência, colocando restrições independentes sobre o uso de palavras do aluno. O que quer que suas palavras possam fazer nestas circunstâncias, referir não é uma delas.

Portanto, se deve haver um uso genuíno e transmissível em terceira-pessoa da linguagem sensível, temos de ligar palavras como “dor” às circunstâncias identificáveis publicamente que regem a sua aplicação. Wittgenstein tende a descrever essas circunstâncias como a “expressão natural” da sensação. Mas não há necessidade de antecipar a questão (nem o fez Wittgenstein) sobre a forma como estas circunstâncias serão finalmente descritas. A “expressão da sensação” pode ser entendida tanto pelo professor quanto pelo aluno como o “sinal” de algo mais. Desde que o “algo mais” seja publicamente identificável, pode ser aqui entendido como o verdadeiro objeto de referência. (Este “algo mais” pode, por exemplo, ser um processo no sistema nervoso.)

Supondo que tal linguagem sensível apareça. Como, então, entendemos sua utilização em primeira-pessoa? No Capítulo 3 dei uma indicação de como o caso da primeira-pessoa pode ser explicado de forma consistente com a visão de que o uso da terceira-pessoa da linguagem sensível é anterior. Grosso modo, defendi que o privilégio da primeira-pessoa é um recurso gramatical da linguagem pública – uma sombra lançada na língua pelo fato de que os falantes podem ocasionalmente aplicar predicados mentais a si mesmos. Esta função gramatical é gerada por e no decurso de uma prática na qual as palavras sensíveis são utilizadas principalmente para descrever a condição de outras pessoas.

“Mas eu não posso estar errado; não significa nada duvidar se estou ou não com dor!” – Isso significa que se alguém disser: “Eu não sei se o que tenho é uma dor ou outra coisa”, devemos pensar que ele não sabe o que a palavra “dor” significa.⁴⁹⁴

A base teórica para a observação de Wittgenstein pode ser encontrada acima, no Capítulo 3. Aqui, devemos nos preocupar com duas consequências importantes: em primeiro lugar, o privilégio da primeira-pessoa é um desdobramento do “jogo de linguagem” público com palavras como “dor”. Em outras palavras, meu acesso privilegiado não é a “objetos particulares”, mas a coisas como *dores*, onde a palavra “dor” é entendida em seu sentido linguístico público, como referente a um fenômeno publicamente identificável.

Em segundo lugar, ao atribuir sensações para mim (no sentido linguístico público de “sensação”), eu não preciso, de acordo com Wittgenstein, de nenhum “critério de identidade”, nenhum critério que me diga que eu estou usando a palavra “dor” como eu sempre a uso para me referir à dor. O meu entendimento da palavra garante a sua referência – mas apenas porque a sua referência é publicamente inteligível e publicamente ensinada.

Com base nessa premissa complexa, podemos construir um argumento contra o “objeto privado” de uma forma correspondente ao procedimento de Wittgenstein nas seções seguintes ao §243 das *Investigações Filosóficas*. Parece-me que o argumento é persuasivo, e inerentemente muito mais plausível do que qualquer argumento que possa ser dado para a existência de objetos particulares. Tem a seguinte estrutura geral:

- (1) Como as palavras se referem a sensações? A resposta dada acima implica que as sensações (no sentido linguístico público do termo) são publicamente identificáveis.
- (2) Suponha que existam “objetos particulares”. Em seguida, segundo (1), eles não seriam sensações (no sentido comumente entendido deste termo).
- (3) No entanto, poderíamos nos referir a “objetos particulares?” Se pudéssemos, seria impossível para você refutar minha afirmação de que isto, que eu tenho agora, é um desses objetos.
- (4) Nós não podemos nos referir a objetos privados numa linguagem pública, pois nenhum objeto privado pode, nestas circunstâncias, ser identificado por uma regra de referência transmissível.
- (5) Também não podemos nos referir a eles em uma linguagem privada, pois tal linguagem não é uma possibilidade coerente.
- (6) Também não existe qualquer outro meio de se referir a eles.
- (7) Portanto, o objeto privado não é um objeto de referência possível.

As três etapas cruciais neste argumento – (4), (5) e (6) – podem ser desenvolvidas extensivamente, e podem muito bem ocupar um tratado cada uma. Mas eu acredito que uma exposição relativamente breve será suficiente para mostrar sua plausibilidade inerente.

O passo (4) é o objeto do célebre argumento de Wittgenstein sobre o besouro na caixa:

Se eu digo para mim mesmo que é só pelo meu próprio caso que eu sei o que a palavra “dor” significa – o mesmo não vale para outras pessoas também? E como eu posso generalizar a partir de *um* caso de forma tão irresponsável?

Agora alguém me diz que *ele* sabe o que é dor apenas a partir de seu próprio caso!

– Suponhamos que todo mundo tivesse uma caixa com algo nela: chamaremos esse algo de “besouro”. Ninguém pode olhar dentro da caixa de outra pessoa, e todo mundo diz que sabe o que é um besouro apenas com base no *seu* besouro. – Seria perfeitamente possível que todos tivessem algo diferente em suas caixas. Podese até imaginar que essa coisa mudasse constantemente. – Mas suponha que a palavra “besouro” tivesse um uso na linguagem dessas pessoas. Então não poderia ser utilizada como o nome de uma coisa. A coisa na caixa não pertence ao jogo linguístico em absoluto; nem mesmo como uma *coisa*: pois a caixa pode até estar vazia. – Ninguém pode “criar divisões” a partir da coisa na caixa; ela é anulada, seja o que for.

Ou seja: se interpretarmos a gramática da expressão da sensação conforme o modelo de “objeto e designação”, o objeto é desconsiderado por ser irrelevante.⁴⁹⁵

A fim de não se deixar enganar pela imagem, é preciso lembrar que na frase “ninguém pode olhar dentro da caixa de outra pessoa”, esse “pode” significa “pode logicamente”. Além disso, a última frase, que possibilita muitas interpretações, é diretamente pertinente ao nosso tema enquanto “objeto” (*Gegenstand*) for entendido da maneira implícita no parágrafo anterior – no sentido do que chamei de um “objeto privado”, cognoscível somente ao sujeito. O argumento parece estabelecer que tais objetos são, pela sua própria natureza, irrelevantes para a aplicação de qualquer termo referencial em uma linguagem pública. O uso correto desse termo não poderia depender da presença ou ausência de um objeto privado, que, portanto, “é desconsiderado por ser irrelevante”. O objeto privado não pertence à regra que rege o uso (e, portanto, o significado) de qualquer sentença projetada para se referir a ele, e, portanto, “um nada serviria tão bem quanto algo sobre o qual nada pode ser dito”.⁴⁹⁶

Das respostas a este argumento, duas merecem especial consideração, uma vez que expressam dúvidas que têm raízes filosóficas profundas, e que não dependem da rejeição da principal premissa do argumento da linguagem privada (a premissa de que o privilégio da primeira-pessoa não é um fenômeno privado, mas público). A primeira resposta⁴⁹⁷ diz o seguinte: é verdade que a regra que rege o uso de um termo em uma linguagem pública deve ser publicamente inteligível e, portanto, aplicável em circunstâncias publicamente identificáveis. Mas isto é um estrangulamento, não na referência de tal palavra, mas em seu *sentido*. E é certamente possível para um termo com um sentido público ter uma referência privada.

Não reconhecer essa possibilidade é ignorar uma distinção que, desde Frege, é uma das pedras angulares da análise filosófica.⁴⁹⁸

A objeção é mal concebida, pelo seguinte motivo. Suponha que nós aceitemos a distinção de Frege, e também que a regra que rege o uso de uma palavra governa diretamente não a sua referência, mas o seu sentido. Daí não se segue que não há limites colocados por essa regra na referência do termo. Pelo contrário, se o termo em si é referencial – se ele é designado a distinguir algo na realidade – então seu sentido deve determinar a sua referência. O sentido de um termo, conforme Frege, é o “percurso” para a sua referência e, por conseguinte, não pode ser especificada de tal forma que a referência se torne irrelevante para a sua utilização.⁴⁹⁹ No exemplo de Wittgenstein, o *besouro* (ou objeto privado) poderia não existir – ainda pode ser correto usar a palavra que supostamente se refere a ele. Mas se é assim, o sentido dado não é uma rota para *essa* referência. E o exemplo é claramente de aplicação geral, o que implica que nenhuma palavra com um sentido público *poderia* ter uma referência particular. Mesmo se algo privado ocorrer toda vez que a palavra é usada, a palavra não *se refere* (na linguagem pública) a essa coisa privada. O objeto privado simplesmente é desconsiderado por ser irrelevante.

A segunda objeção levanta questões de grande complexidade, e terei de me contentar com um mero esboço de uma resposta. A regra para o uso da palavra “*besouro*”, conforme essa objeção, não é uma regra determinando a *verdade* de afirmações como “Há um *besouro* na minha caixa”. É uma regra determinando a sua “correção” ou “assertividade”, uma regra enquadrada no contexto do que é conhecido⁵⁰⁰ como uma teoria “antirrealista” do significado. É simplesmente um fato geral sobre a linguagem pública ficar aquém de garantir a referência a tais entidades como o *besouro*, e não um fato específico sobre sua natureza “privada”. Pois nenhuma regra em uma linguagem pública pode realmente ser ligada a uma idéia de *referência*; o melhor que podemos fazer é estabelecer condições para a assertividade ou correção de nossas frases.

No entanto, suponha que aceitemos os fundamentos dessa acusação – que o objetivo fundamental de uma regra de uso consiste em estabelecer normas não de verdade, mas de assertividade. Isso não pode realmente perturbar a conclusão do argumento, o que é que, apesar de podermos falar em

uma linguagem pública sobre coisas publicamente identificáveis, não podemos falar sobre objetos privados nessa linguagem. O antirrealismo implica simplesmente que devemos dar aqui uma nova interpretação à palavra “sobre”, uma interpretação que não esteja baseada na idéia de correspondência com a realidade, mas na idéia de assertividade. Mas essa reinterpretação passará através de *toda* a linguagem, e será absorvida, por assim dizer, na própria estrutura do enunciado público. Não faz nenhuma diferença real para qualquer argumento *particular*, sobre qualquer tipo *particular* de coisa. Portanto, não faz nada para mudar a validade da conclusão de que as afirmações em uma linguagem pública podem ser sobre o que é publicamente identificável, mas não sobre objetos particulares. O antirrealismo altera apenas a interpretação geral e metalinguística de nossas sentenças e sua suposta ligação com o mundo. Para os nossos propósitos, tal teoria é irrelevante.

Além disso, parece-me extremamente tendencioso passar da opinião de que, no aprendizado de línguas, aprendemos “regras de correção”, à conclusão de que, portanto, é a correção, e não a verdade, que é a idéia semântica primária. Certamente, compreendemos as “regras de correção” só porque respondemos a elas como às regras de um empreendimento comum (ou jogo de linguagem); e o propósito desse empreendimento não é estabelecer um acordo com os outros, aconteça o que acontecer, mas informar-se mutuamente sobre uma realidade independente. (Claro que talvez não pudéssemos fazer isso, a menos que o acordo – sobre utilização, julgamentos, “formas de vida” – fosse a condição normal.) Uma regra como a mencionada no caso do besouro na caixa deve ser vista como parte de uma tentativa de ligar a linguagem com a realidade. A pergunta era: ela poderia também ligar a linguagem da forma requerida (da maneira “referencial”) a um objeto privado? E a resposta foi que não poderia.

Mas isso nos leva ao argumento da linguagem privada. Pode ser arguido que podemos, no entanto, nos referir a objetos particulares em uma linguagem concebida especialmente para esse fim, contanto que abandonemos a exigência de que a linguagem deva ser publicamente inteligível. Pelo menos eu, o inventor e usuário da língua, poderia saber o que quero dizer; e isso é suficiente. Para mim, pelo menos, o “objeto privado” não “é desconsiderado por ser irrelevante”. Pois eu posso, por assim dizer, ver que ele está lá.

Vários argumentos foram propostos na literatura recente, baseados mais ou menos em escritos posteriores de Wittgenstein, para a conclusão de que tal “linguagem privada” é impossível. Ao apresentar esses argumentos, não desejo rejeitar os outros que foram propostos. Pelo contrário, vou defender uma conclusão que muitos consideraram persuasiva, por muitas razões diferentes (mas relacionadas).

Neste Apêndice, e no Capítulo 3, afirmei a natureza autorresponsável do “caso da primeira-pessoa”. A garantia – que torna absurdo para mim questionar se estou com dor agora – é-me conferida pela gramática de nossa linguagem pública. Ela também cria a ilusão da primeira-pessoa; a ilusão de que, no meu próprio caso, algo é “dado” para mim, que só eu posso saber. Este recurso especial da linguagem pública deve ser visto como um epifenômeno, uma consequência “gramatical” da extensão para o meu caso de predicados aprendidos no fórum público, onde são regidos pelo ponto de vista de terceira-pessoa. Não se pode supor que tal recurso vai sobreviver à destruição das condições que tornam a linguagem inteligível publicamente. Se removermos essas condições, portanto, devemos exigir procedimentos para a aplicação dos predicados de nossa linguagem, as regras que especificam as condições em que as palavras referenciais são corretamente aplicadas. Segundo o idioma de Wittgenstein: se nós “anularmos o jogo de linguagem normal com a expressão de sensação”, vamos precisar de um “critério de identidade”, algo que informe o usuário da língua privada que ele realmente *está* se referindo, como pretendia, a um objeto privado: “e então a possibilidade de erro existe”.⁵⁰¹

Em outras palavras, a garantia que rege as minhas atribuições de primeira-pessoa na linguagem pública, e que sustenta minha afirmação de saber imediatamente e incorrigivelmente que isto que eu sinto agora é uma dor, não pode garantir minha afirmação de que isso, que agora me confronta, é um objeto privado. Eu posso estar errado em pensar assim. Pois, afinal, esta “privacidade” não é uma propriedade ostentada pelo objeto: não é um recurso “imediato” de algo que está ligado apenas contingentemente ao mundo dos objetos públicos. O caráter “cartesiano” de um objeto não é “dado” à “consciência”. (Também não é correto assumir essa “consciência” – que é, afinal, uma palavra da nossa linguagem pública,

obediente às condições que foram “ab-rogadas” – indica a relação entre quem fala a linguagem privada e o objeto que ele pretende descrever.)

Vamos supor que quem fala a língua privada tem o direito, por qualquer motivo, de assumir que *algo* ocorre sempre que ele usa o sinal “S”. Ele deseja que o sinal se refira a um objeto privado. Ele deve, portanto, ter alguma garantia de que isso que ocorre *é* tal objeto. Que garantia que ele pode obter? Como ele pode testar sua hipótese, que isto, que agora o confronto, não é publicamente identificável?

A tentação é de responder o seguinte. Quem fala essa língua, que está familiarizado diretamente com essa coisa, está em posição de saber que é privada. Pois ele é capaz de saber *algo* sobre essa presente ocorrência (por exemplo, que ela ocorre). E isso já não é mais do que está publicamente disponível? O objeto, portanto, já não é privado, ou pelo menos, por assim dizer, tem partes privadas?

A resposta é não. O máximo que está implícito é que agora *parece* que ele está diante de um objeto privado. A hipótese de que ninguém mais pode saber sobre ele é uma hipótese a que ele não tem direito. Pois este fato (se é que é um fato) não é “dado” a ele. Pelo contrário, não é mais do que uma especulação filosófica e, além disso, uma que não pode ter fundamentos concebíveis. A tentação é dizer que ele pode simplesmente *saber*, sem provas, que este é um objeto privado. Mas é uma tentação que deve ser combatida. Mesmo se nós permitirmos que algo é “dado” ao usuário linguagem privada, não podemos inferir que a coisa é um objeto particular. Pelo contrário, os únicos exemplos plausíveis de que dispomos do que é “dado” – sensações, pensamentos, experiências – são fenômenos publicamente identificáveis, que descrevemos sem problemas numa linguagem pública. Dada a revogação das condições normais que regem o “acesso privilegiado”, não podemos supor que nada está garantido para o usuário da linguagem privada pela sua noção de que *agora* é a ocasião de usar a palavra “S”. O que lhe parece certo é certo. Mas isso significa que a regra que ele parece seguir não é mais do que a aparência de uma regra.

Parece que estamos sendo forçados à conclusão de que quem fala a linguagem privada não terá êxito em estabelecer uma norma de referência. A suposição de que a palavra “S” indica um objeto privado continua a ser, para ele, uma mera suposição que poderia ser verdadeira ou falsa sem fazer qualquer diferença para a sua prática linguística. Nem ele nem ninguém

podem ter a menor razão para pensar que ele *está* se referindo a um objeto privado. E aqui somos tentados a concordar com Wittgenstein, que “uma roda que pode ser girada, mas que nada se move com ela, não faz parte do mecanismo”.⁵⁰²

Nossa estratégia agora pode ser concluída passando para o estágio (6) do argumento: a proposição de que não há nenhuma língua em que objetos particulares podem ser referidos. Apenas uma curta consideração é necessária para confirmar isso. Uma linguagem é pública enquanto suas regras de referência identifiquem seu objeto de maneiras acessíveis a mais de um. Não importa se apenas uma pessoa *efetivamente* fale essa língua.⁵⁰³ Se o campo de referência for publicamente identificável, a linguagem é publicamente transmissível. Uma linguagem que não é publicamente transmissível deve ser uma língua cujo campo de referência não pode ser publicamente definido. E tal língua cairia sob a mesmíssima crítica que levantei contra as linguagens privadas – a crítica de que, nestas circunstâncias, não foi possível estabelecer uma regra de referência. Além disso, a tentativa de se referir a um objeto privado será sempre equivalente à tentativa de estabelecer uma linguagem privada. Assim, dada a impossibilidade dessa tentativa, podemos concluir que nenhum objeto privado pode ser referido.

Mas, alguém dirá, você já não se referiu aos objetos particulares ao longo do mesmo argumento que pretendia negar que isso era possível? Do que mais você estava falando? Como você pode negar não só a existência, mas, por assim dizer, a própria verbalização de algo? Como você pode formular a proposição de que certo tipo de coisa não pode ser referido sem, ao mesmo tempo, se referir a ele?

Há algo opressivamente hegeliano sobre essa objeção, que argumenta que é impossível traçar limites para a referência, já que todas as tentativas de traçar esses limites acabam por estendê-los. Ao mesmo tempo, a objeção nos lembra de que os nossos argumentos sobre referência não são tanto linguísticos como são epistemológicos: eles não dizem respeito ao que pode ser dito, mas ao que pode ser pensado. Devemos, aqui, passar de Wittgenstein ao seu predecessor, Kant, cujo “idealismo transcendental” se deparou com precisamente a mesma dificuldade e precisamente pelas mesmas razões. Kant tentou traçar limites não explicitamente para nossos

poderes de referência, mas para a compreensão (da faculdade de julgar). Mas a diferença entre Kant e Wittgenstein está na ênfase. Um julgamento, para Kant, é o que pode ser verdadeiro ou falso: o que pretende declarar um fato, ou referir-se ao mundo. Assim, uma exploração dos limites da compreensão humana, no sentido de Kant, é também, por isso mesmo, uma investigação sobre os limites da referência.

A teoria de Kant pode ser resumida da seguinte forma. Temos conhecimento de fenômenos, que são “objetos de experiência possível”, ou seja, objetos conhecidos por *nós*, e que, por conseguinte, estão em conformidade com as nossas capacidades mentais. Esses objetos devem satisfazer determinadas condições *a priori*. Em particular, devem estar situados no espaço e no tempo, e devem exemplificar as categorias, incluindo as categorias de substância (o que implica que os objetos da experiência também subsistem) e de causa (o que implica que nada existe que não seja o efeito de alguma outra coisa). Os fenômenos incluem as entidades teóricas postuladas pela ciência natural,⁵⁰⁴ objetos conhecidos por nós apenas por inferência a partir de seus efeitos,⁵⁰⁵ e os objetos do cotidiano com os quais temos contato físico. Todos esses objetos estão presos pelas condições previstas na idéia de “experiência possível”. A compreensão humana não pode avançar além dessas condições, e a tentativa de pensar fora delas é repleta de paradoxos. Suponha que houvesse um objeto inacessível à experiência – um objeto que não entre em nenhuma relação empírica com nenhum observador possível, e que, portanto, não está de acordo com as categorias. Tal objeto seria inacessível à compreensão; nenhum julgamento pode ser feito sobre ele. Seria, em termos kantianos, um “númeno”: algo cuja existência e natureza não tem correlato na experiência humana, e que poderia não entrar em nenhuma relação causal com nada que podemos observar. Para tal objeto, poder-se-ia muito bem aplicar o dito Wittgenstein, que um nada serviria tanto quanto algo sobre o qual nada pode ser dito.

É evidente que há uma semelhança muito importante entre as conclusões de Kant e as de Wittgenstein. O argumento de Kant implica que só podemos nos referir a objetos se eles forem “objetos de experiência possível” (no sentido amplo dado a essa frase pela teoria detalhada das categorias). O argumento de Wittgenstein implica que só podemos nos

referir a objetos se eles forem “publicamente identificáveis”. Estas duas restrições à referência são muito semelhantes, se não idênticas. Wittgenstein completa um argumento já sugerido em “A Refutação do Idealismo” e “Os Paralogismos da Razão Pura” na primeira *Crítica*. Ele chega à extraordinária conclusão que o item postulado por tantos filósofos como o mais imediatamente conhecido de todos os fenômenos empíricos – o “objeto privado” da epistemologia cartesiana e empirista – não é um fenômeno em absoluto, mas um *númeno*, sobre o qual nada inteligível pode ser dito.

Retornemos agora à objeção. Devemos responder da maneira sugerida por Kant, que argumentou que o conceito do *númeno* era legítimo apenas em seu emprego negativo. Pode ser usado para traçar um limite para a compreensão, mas não para superar este limite. Empregar o conceito de forma positiva é empregar uma “idéia da razão”, levando inevitavelmente ao paradoxo e autocontradição. No uso negativo do conceito de um *númeno*, não fazemos afirmações sobre o que existe, mas apenas dizemos: este caminho não leva a lugar nenhum. O mesmo ocorre com o conceito de um objeto privado. O argumento que dei mostra que qualquer *aplicação* do conceito de um objeto privado, a fim de identificar um item no mundo, não será mais do que a aplicação aparente de um conceito (ou a aplicação de um conceito aparente). Não há nenhuma maneira de usar a idéia de um objeto privado para denotar algum constituinte da realidade. Tudo o que se pode dizer é que essa idéia – a idéia de uma coisa, estado, evento ou processo cognoscível, em princípio, apenas para uma pessoa – não tem aplicação. Dizer isso mesmo não significa aplicar o conceito, mas recusar-se a aplicá-lo, como Kant (em seus momentos mais consistentes) recusouse a aplicar o conceito de um *númeno*.

A referência a Kant nos lembra de outro problema – o das entidades abstratas e matemáticas. Uma das razões para a teoria peculiar de Kant da matemática, como a descrição de “formas de sensibilidade” *a priori*, era evitar a conclusão de que entidades matemáticas, como números, são *númenos*. Nós certamente nos referimos aos números. E ainda assim eles parecem estar fora do espaço e do tempo, e não tem relações causais com o mundo dos fenômenos. Na verdade, eles não têm relações causais quaisquer. É claro, é o fato de que eu coloquei três maçãs, e não duas, sobre a balança que a fez balançar. Mas isso não é uma conquista causal peculiar ao número

três. Pois de que forma o número três em si foi afetado por essa mudança? E não é estranho, e contra todas as nossas intuições sobre a causalidade, que um objeto participe na mudança e, ainda assim, seja eternamente imune a ela? Além disso, por que dizemos que o número três causou a mudança, e não o número seis – pois havia seis meias maçãs na balança? (E assim por diante, com todos os números.) Essas considerações, e as relacionadas, sugerem que, se os números são entidades independentes genuínas, eles não estão “conforme as categorias”, e não são “objetos de experiência possível”.

Mas esses fatos – apesar de terem causado um problema evidente para Kant – não causam um problema para o argumento da linguagem privada. Poies eles não implicam que os números e outros objetos matemáticos não são “publicamente identificáveis”. Pelo contrário, é a tentativa de compreender *como* as entidades de matemática podem ser identificadas como objetos de referência em uma linguagem pública, que motivou muita da filosofia da matemática, e em particular as teorias “construtivistas” desenvolvidas por Brouwer e aceitas parcialmente por um Wittgenstein tardio.⁵⁰⁶ A idéia da identificabilidade pública é mais ampla do que o conceito kantiano de um “fenômeno”. Para um item ser publicamente identificável, basta que exista um processo em que um professor possa saber (dentro dos limites normais de erro) que um aluno está se referindo a *esse* objeto, ao invés de outro, ou a nenhum objeto em absoluto.

Além disso, o que quer que sejam, os números não são objetos privados. Como todas as entidades abstratas, eles existem como um problema dentro do reino de referência pública. Eles são publicamente identificáveis – disso temos a certeza. Mas não sabemos como. Eles não podem afetar a validade do argumento que dei, e pode ser reemersos em segurança na sua existência problemática.

O resultado da discussão deste Apêndice é este. O caso da primeira-pessoa, com seu acesso privilegiado e a perspectiva que surge dele, é um fenômeno publicamente identificável. Ele não cria, nem testemunha, um reino “interior” distinto. Não existe um “sujeito transcendental”, nem um “ego cartesiano”, nem uma “essência interior”, que possa fornecer o objeto de uma investigação puramente fenomenológica. Quaisquer que sejam as peculiaridades do caso da primeira-pessoa, elas podem não podem sustentar

a ilusão de que eu sei algo sobre mim que me torna, em princípio, inacessível a você.

As consequências ontológicas são enormes. Não só temos de abandonar a visão cartesiana da mente; também somos, creio eu, inevitavelmente levados em direção à visão de que a mente, como qualquer objeto de referência, é publicamente identificável. É, portanto, uma parte da natureza, e se quisermos expressar esse pensamento na (enganosa) linguagem moderna, diremos que a mente é uma coisa física.⁵⁰⁷ Para nós, no entanto, o interesse pelo argumento não é tanto ontológico como metodológico. Pois isso implica que não pode haver uma “fenomenologia pura”. A tentativa de apreender a essência de um estado mental, concentrando-se em sua manifestação em primeira-pessoa, está fadada ao fracasso. Além disso, a ilusão da primeira-pessoa – a ilusão de que o que eu sou para mim, eu não sou, e nunca poderei ser, para você – não tem fundamento. É uma ilusão de que sou inevitavelmente presa. Mas também não é mais que uma “idéia da razão”, que me representa como algo que eu não posso ser, seja para o outro, seja para mim mesmo.

II. INTENCIONALIDADE

As leis da física que governam o comportamento dos átomos e os movimentos das estrelas governam também a conduta dos seres racionais. E ainda:

O ser ainda está encantado por nós; em cem
Lugares continua a ser uma fonte – um jogo de pura
Força, que não toca ninguém, que não se ajoelha e admira. Palavras ainda vão suavemente
para em direção ao indizível.
E a música, sempre nova, de pedras palpitantes
Constrói no espaço inútil seu lar piedoso.

[Rilke, Sonetos a Orfeu, II]⁵⁰⁸

Este encantamento – revelado a nós na constante sugestão de coisas sagradas – não pertence ao mundo da ciência física, mas ao *Lebenswelt*, que nós mesmos construímos através de nossas ações combinadas. O “realista científico” só vê um mundo desencantado; e o que ele vê é real. Mas na realidade também fazemos nosso lar e, ao fazê-lo, nós damos o significado que falta ao mundo da ciência. Tentei apresentar o funcionamento deste “entendimento intencional” na criação de uma importante experiência humana. Mas nada que eu disse tem a menor intenção de contradizer a ontologia “fiscalista”, ou de sugerir que a realidade humana desafia as leis da natureza. No Apêndice anterior, ataquei a persistente superstição de que a existência de um ponto de vista “subjetivo” refuta a visão de mundo científica. Uma compreensão adequada do que se entende pela tese de que o mental é “publicamente identificável” nos levará em direção ao fiscalista, em direção à visão de que *somos* os organismos em que estamos encarnados. Como argumentei em vários pontos, essa verdade constantemente invade nosso senso moral, e nos obriga a reconhecer que o significado e o valor não estão na supraesfera platônica, mas aqui e agora, nestes olhos, nestas palavras, neste rosto e neste corpo.

Eu me baseei em uma compreensão bastante intuitiva de “intencionalidade”, um termo utilizado para designar o “direcionamento” dos estados mentais, e substituí essa compreensão intuitiva por um esboço de teoria. Meu propósito é duplo: em primeiro lugar, dissipar a impressão de que a intencionalidade cria um obstáculo para o tipo de fiscalismo que

assumi; em segundo lugar, analisar a “compreensão intencional”. Muitos dos meus argumentos já são conhecidos da literatura recente, e vou resumi-los da forma mais breve possível. Eu novamente apresento um estudo de terceira-pessoa do caso da primeira-pessoa (um pouco do que Dennett chamou de “heterofenomenologia”).⁵⁰⁹ Mas essa ênfase na terceira-pessoa ainda vai permitir a conclusão de que o *Lebenswelt* é parcialmente constituído por nossas atitudes e poderes.

O conceito de intencionalidade foi reintroduzido na filosofia da mente por Brentano, que argumentou que:

todo fenômeno mental é caracterizado pelo que os escolásticos da Idade Média chamaram de inexistência [*Inexistenz*] intencional (e também mental) de um objeto [*Gegenstand*], e que poderíamos chamar, embora não de forma inequívoca, de referência a um conteúdo, uma direção sobre um objeto (pelo qual não estamos entendendo a realidade, neste caso) ou objetividade imanente.⁵¹⁰

A obscuridade desta passagem combina com sua extrema hesitação. Ela é ainda agravada pela descrição de Brentano da intencionalidade como a marca que distingue os *fenômenos* mentais dos *fenômenos* físicos, sendo estes últimos descritos não como características objetivas do mundo natural, mas como aparências. Em edições posteriores de *Psychology from an Empirical Standpoint*, Brentano descreveu a intencionalidade como uma propriedade da “atividade mental”, e a caracterizou como uma espécie de “referência mental”.⁵¹¹ Mas em nenhum lugar de seus escritos fica realmente claro que propriedade ele tinha em mente.

A obscuridade de Brentano foi herdada por seu pupilo Husserl, cujo método de “redução fenomenológica” deveria isolar o componente intencional (ou “estrutura noética”) de cada estado da mente, “suspendendo” toda referência ao mundo material.⁵¹² Por este método, Husserl afirmou que há importantes e intrincados “problemas fenomenológicos” – problemas relativos à “direção” ou “referência” de nossos estados mentais. Outros filósofos – notadamente Merleau-Ponty e Heidegger – fizeram adições substanciais a esses problemas.⁵¹³ Mas nem Husserl nem os seus discípulos mostraram sobre o que tratam esses problemas, ou por que temos de resolvê-los a fim de obter uma compreensão da mente humana. Pois, em todo caso, assumiu-se que nós sabemos exatamente o que está sendo referido como o “objeto” de um estado mental,

e precisamente o que se entende por palavras como “de”, “sobre”, “para”, na descrição dos pensamentos e respostas humanos.

A questão ficou ainda pior pela tentativa de encontrar, na discussão de Brentano, um “critério do mental”. Entre os filósofos analíticos, esta tentativa teve uma inclinação peculiar. Supôs-se que não deveríamos procurar uma propriedade do mental *em si*, mas do mental *conforme descrito*. Procura-se por um recurso gramatical de sentenças referentes a estados mentais. Por exemplo, foi sugerido que os “contextos mentais” (contextos em que algum item mental é identificado) sempre incluem um termo que ocorre sem referência, ou com uma referência oblíqua ou distorcida. Assim, se João acredita que $F(a)$, e $a = b$, parece não se seguir que João acredita que $F(b)$. Essa propriedade de contextos, como “John acredita que...”, “John acha que...”, e assim por diante, é uma propriedade das próprias crenças e pensamentos apenas no sentido em que estes elementos são (ou, mais interessante, devem ser) referidos de tal maneira. Brentano argumentou que “[o objeto imanente] sendo um objeto (...) é apenas o correlato linguístico da pessoa pensando que o *tem* como objeto”,⁵¹⁴ implicando, assim, que o recurso “gramatical” da intencionalidade é secundário. Os filósofos analíticos, em geral, tendem a torná-lo primário, entendendo que a “referência mental” é inescrutável até ser apreendida na linguagem, e que o que é mostrado como verdadeiro de cada identificação genuína de um “objeto mental” deve ser verdadeiro a respeito do próprio objeto.

Pensou-se nesta concentração na gramática para cumprir uma função filosófica útil. Se puder ser demonstrado que contextos empregados em referência a processos físicos não precisam possuir “intencionalidade”, enquanto contextos empregados em referência a processos mentais devem possuí-la, então (espera-se) este seria um argumento eficaz contra qualquer teoria que sustentasse que as declarações mentais são traduzíveis em declarações equivalentes sobre o mundo físico.⁵¹⁵ (O behaviorismo é uma dessas teorias.) Pode até ser um tipo de argumento contra as teorias fisicalistas que são menos abertamente “reducionistas” do que o behaviorismo – que não defendem uma equivalência lógica entre as descrições físicas e mentais, mas apenas uma identidade de referência.

Um momento de reflexão mostra a futilidade desta esperança. Suponha que alguém alegue ter chegado a uma definição satisfatória de

“intencionalidade” como um termo que denota alguma propriedade possuída por todos os contextos, e apenas a esses, que se referem a itens mentais. O que nos diz que a definição é satisfatória? O teste usual é que ela deve se encaixar exatamente em nossa noção anterior do mental: diz-se que a propriedade definida pertence a todos os contextos, e apenas a esses, em que um item mental é identificado. Em outras palavras, o procedimento é extensional. A última requisição, entretanto, é uma prova de que os itens mentais *devem* ser identificados em contextos intencionais.

Não obstante, mesmo que tal prova possa ser dada, é difícil visualizar o que se segue. Donald Davidson, por exemplo, defendeu a tese (que ele explicitamente associa com a teoria kantiana dos pontos de vista rivais, “empírico” e “transcendental”, sobre a nossa própria mentalidade) que identificar um objeto *como* mental é identificá-lo na “linguagem intencional” – linguagem que resiste à tradução para o discurso da ciência física.⁵¹⁶ Ainda assim, ele afirma, o que se segue não é a natureza “não-física” dos itens mentais, mas o caráter “anômalo” das descrições mentais: sua inutilidade na formulação de leis causais. Não podemos concluir que não há alguma *outra* maneira de se referir a itens mentais de modo a identificá-los como o objeto de leis causais. De fato, Davidson argumenta, *deve* haver leis causais regendo a interação entre o mental e o físico, de forma que os eventos mentais *devam* ser identificáveis desta outra maneira. Para Davidson, portanto, a tese da “intencionalidade do mental” fornece um argumento *a favor* de algum tipo de monismo, e não contra. Além disso, Dennett e outros têm argumentado⁵¹⁷ que poderiam existir máquinas que são “sistemas intencionais”, cujo comportamento pode ser eficientemente (se é que não finalmente) explicado pela referência a atitudes proposicionais. Isso sugere que pode haver verdadeiras leis causais, cuja declaração envolve o uso da linguagem “intencional”, e cujo objeto consiste em processos puramente físicos (e, mais do que isso, inorgânicos).

A moral de tais argumentos é simples. Devemos nos abster de extrair quaisquer conclusões gerais, quer sobre o estado ontológico dos itens mentais, quer sobre a perspectiva epistemológica que devemos manter sobre eles, a partir da premissa de que alguns deles, ou todos eles, são identificados em contextos “intencionais”. Ao mesmo tempo, a intencionalidade apresenta um problema insolúvel para a filosofia da mente

e para a tentativa de mapear a relação entre o mundo e nossa resposta a ele de um ponto de vista que não é o do próprio sujeito. Assim, vou esboçar uma teoria daquilo que Brentano chamou de “referência mental”,⁵¹⁸ e que os filósofos mais recentes chamam por vezes de “representação mental”.⁵¹⁹

A definição de Brentano refere-se à “inexistência intencional de um objeto” – a existência de um objeto interno ao “ato mental”. Isto tem sido comumente interpretado da seguinte forma: há itens mentais que têm objetos, de modo que (a) não se segue que haja qualquer objeto “real” fora da mente; (b) se houver tal objeto tão real, então não se pode concluir que ele é o que parece ser, ou parece ser como é; (c) o “objeto interno” pode ser indeterminado – em outras palavras, pode não haver um objeto *particular*, mas apenas um objeto de uma espécie particular. Assim, se eu temo um leão, não se segue que há um leão que eu temo, ou que o leão que eu temo é como parece ser (talvez esteja ferido e incapaz de avançar), ou que haja qualquer leão *particular* a que o meu medo seja dirigido (posso ter sido aconselhado para ter cuidado, uma vez que existem leões nas redondezas).

Se traduzirmos essa sugestão em uma definição de contextos intencionais – em vez de uma caracterização dos itens descritos neles – descobrimos que há uma forte semelhança entre a intencionalidade e o conceito de não-extensionalidade (ou “intencionalidade”) do lógico.⁵²⁰ Não-extensionalidade significa uma falha da extensionalidade, ou seja, da lei que a extensão de uma expressão complexa é determinada pela extensão de suas partes, de forma que a referência de “o pai de João” é completamente determinada pela referência de “João” e a referência de “o pai de”. “João” refere-se a um homem, e “o pai de” a uma função que mapeia cada pessoa a seu pai. Essas duas regras nos permitem compreender indefinidamente muitas expressões referenciais em inglês: por exemplo, “o pai do pai do pai de João” – por isso, não precisamos lamentar, como fez Scott em *The Antiquary*, que o idioma inglês não tenha termo exato para esta relação a que tantas vezes precisamos referir.

Sob a influência de Frege, a “lei da extensionalidade” foi considerada uma pedra angular da lógica, e seu colapso é visto com preocupação. Desenvolvimentos na semântica da linguagem natural, em lógica modal e na lógica da “intencionalidade” são, portanto, muitas vezes envolvidos numa tentativa de descartar a não-extensionalidade como um fenômeno meramente

“superficial”, ou de fornecer uma semântica para contextos intensionais em uma metalinguagem puramente extensional.⁵²¹ O ancestral da primeira dessas empresas é a própria teoria de Frege, que tentou mostrar que o fracasso da extensionalidade em contextos como “João acredita que..” é apenas aparente. O efeito de tais contextos é *mudar* a extensão dos termos que ocorrem dentro deles. Os termos não denotam a sua referência normal, mas sua referência “oblíqua”, que é seu sentido normal.⁵²² A sugestão de Frege é hoje considerada insatisfatória;⁵²³ na verdade, é cada vez mais aceito que a lei de extensionalidade não nem é verdadeira, nem um fundamento necessário da análise semântica.⁵²⁴

Ainda assim, a sugestão está associada a um importante insight. Frege afirmou que a extensão (*Bedeutung*) é um conceito unitário, que se aplica igualmente aos termos singulares, a complexas expressões referentes, a predicados e relações, e às sentenças como um todo. A extensão de uma sentença, de acordo com Frege, é um valor de verdade. Só essa tese (à primeira vista, contraintuitiva) é compatível com uma teoria unificada da extensionalidade, que irá mostrar apenas *como* é que a concessão de extensões às partes de uma sentença leva a uma interpretação do todo. A fim de entender o que é correto na tese de Frege, temos de ver a extensão não em termos de uma idéia intuitiva de referência, mas em termos de substitutividade. A teoria da extensão é a teoria da substituição *salva veritate*, e a teoria da intensionalidade é a teoria da falha de substituição.

A prova da tese de Frege procede da seguinte forma. Nós primeiro definimos extensionalidade. $C()$ (onde a lacuna é preenchida por um termo singular) é extensional se e somente se obedecer à seguinte lei:

$$(a = b) \rightarrow (C(a) \equiv C(b)).$$

Por várias razões que não nos dizem respeito,⁵²⁵ o “ $\rightarrow$ ” aqui deve denotar uma relação mais forte do que implicação material. Neste caso, a falha de extensionalidade é o que Quine chamou de “opacidade referencial”.

$C'()$ (onde a lacuna é preenchida por um predicado), é extensional se e somente se obedecer à seguinte lei:

$$(x) (F(x) \equiv G(x)) \rightarrow (C'(F) \equiv C'(G)).$$

$C''()$ (onde a lacuna é preenchida por uma sentença) é extensional se e somente se obedece à seguinte lei:

$$(p \equiv q) \rightarrow (C''(p) \equiv C''(q)).$$

Poderíamos estabelecer que estas três condições definem três aplicações do mesmo conceito, mostrando que necessariamente se satisfazem juntas. É óbvio, em primeiro lugar, que todo contexto que é extensional para sentenças também é extensional para predicados e expressões referenciais. (Suponha que $C()$ é extensional para sentenças. Então se $p \equiv q$, $C(p) \equiv C(q)$; mas se $a = b$, $F(a) \equiv F(b)$; portanto, “ a ” pode ser substituído por “ b ” em $C()$ *salva veritate*.) Também é o caso em que contextos que são extensionais para termos singulares são extensionais para sentenças. O resultado pode ser provado de múltiplas maneiras,⁵²⁶ mas talvez seja mais simples apresentar da seguinte forma:

Primeiro, nós assumimos que o contexto $C(F())$ é extensional para termos singulares, isto é, que se $C(F(a))$ e $a = b$, então $C(F(b))$. Também assumimos que $C()$, permite a substituição de equivalentes lógicos, isto é, que se $C(p)$ e $p \equiv q$, então $C(q)$. Suponhamos agora que:

(1) $C(p)$.

Agora toda proposição é logicamente equivalente à proposição de que seu valor de verdade é idêntico à verdade. Conseqüentemente:

(2) $p \equiv (\text{vv de } p = V)$. Portanto:

(3) $C(\text{vv de } p = T)$.

Pegue qualquer proposição q , tal que $p \equiv q$. Então:

(4) $\text{vv de } p = \text{vv de } q$.

Como C é extensional para termos singulares, (4) nos permite substituir em (3), obtendo-se:

(5) $C(\text{vv de } q = T)$.

Mas, repetindo o argumento para (2):

(6) $(\text{vv de } q = T) \equiv q$.

Assim, por (5), (6) e a suposição que $C()$, permite a substituição de equivalentes lógicos:

(7) $C(q)$.

Em outras palavras, extensionalidade para termos singulares implica extensionalidade para sentenças, desde que possamos assumir a substituíbilidade dos equivalentes lógicos. Esta hipótese foi questionada por aqueles que desejam rejeitar a visão de Frege (freqüentemente apoiados por

versões do argumento acima) segundo a qual as sentenças se *referem* aos seus valores de verdade, da mesma forma que os nomes se referem a objetos.⁵²⁷ Mas ela pode ser aceita com a finalidade de estabelecer uma teoria de contextos intensionais, explicando uma idéia intuitiva de substitutividade cujos limites estamos tentando corrigir.

Voltemos agora à propriedade da intencionalidade, interpretada, de forma moderna, como uma propriedade dos contextos em que os itens mentais são identificados. Três propriedades foram apontadas como definitórias dessa propriedade, e uma inspeção mostra que correspondem bem de perto às três idéias intuitivas acima mencionadas como implicado pela própria discussão de Brentano:

- (A) Não-extensionalidade (em todas as três formas). (Condição (b) acima).
- (B) A falta de compromisso com a existência. Nem a sentença completa $C(a)$, nem a sua contraditória implicam que há algo, ou que não há nada, a que a expressão objetiva “ a ” se aplica. (Condição (a).)
- (C) Indeterminação do objeto. Por exemplo, se eu procurar por um homem honesto, talvez não haja nenhum homem honesto particular que eu esteja procurando. (Contraste com “eu conheci um homem honesto”.) (Condição (c).)

Essas características são chamadas de “critérios” de intencionalidade. Mas isso não pode significar que são meras indicações de uma propriedade que não identificam completamente, pois de que outra forma *podemos* identificar a propriedade? Assim, (A), (B) e (C) devem ser tomadas ou como condições necessárias separadamente (suficientes conjuntamente), ou como condições suficientes separadamente, ou como o que Mackie chamou de condições INUS.⁵²⁸

(A), (B) e (C) são características de contextos que “tratam um objeto” no sentido gramatical. Diz-se que a expressão objeto identifica o “objeto intencional” do item mental referido pelo contexto completo como um todo. Assim entendido, é evidente que a intencionalidade, se usada para refletir as propriedades dos estados mentais obliquamente indicadas por Brentano, sempre envolverá a não-extensionalidade. A falibilidade humana sempre assegurará que a substituição de equivalentes extensionais não pode ser permitida em uma descrição do conteúdo de nossos pensamentos.

Quine argumenta que, em geral, não é legítimo quantificar em contextos opacos.⁵²⁹ De: eu acredito que $F(a)$, por exemplo, não é possível inferir que: $(\exists x)$ (eu acredito que $F(x)$). Pois na sentença quantificada, a “descrição segundo a qual” o objeto de crença é apresentado não serve mais para identificá-lo. Daí que contextos opacos não obedecem a lei: $F(a) \equiv (\exists x)(x = a \cdot F(x))$, como pode ser visto por inspeção.

Claro, as coisas não são tão simples como isso implica. Pois há também crenças *de re*, crenças cujo conteúdo deve ser especificado em relação a algum item existente “fora da mente”. Em outras palavras, existem crenças que são corretamente relatadas da seguinte forma: $(\exists x)$ (João acredita que $F(x)$). Além disso, tem-se argumentado que o conteúdo de alguns pensamentos simplesmente não pode ser especificado sem essa “quantificação”.⁵³⁰ Vou deixar de lado esses casos por enquanto e me concentrar apenas em exemplos de “inexistência” indiscutível.

O argumento de Quine sugere uma explicação da condição (C) em função da condição (A): pois (C) parte imediatamente da falha da quantificação em contextos intensionais. Pode-se também pensar que a mesma consideração serviria para explicar (B) – a falta de compromisso com a existência. Se isso ocorrer, imediatamente temos um resultado útil, ou seja, que, se (A), (B) e (C) são separadamente condições *necessárias* para a intencionalidade, elas todas se reduzem a uma: (A). Em outras palavras, a intencionalidade é simplesmente intensionalidade. No entanto, esta conclusão é muito precipitada. (B) não apresenta a exigência de que a quantificação deva falhar, mas a exigência mais forte de que não deve haver nenhum compromisso com a existência. Por exemplo, a quantificação em “É necessário que $F(a)$ ” geralmente não é admissível, uma vez que a verdade desta frase pode depender da “descrição segundo a qual” a é apresentado. Por outro lado, a frase, mesmo na sua leitura *de dicto*, implica que $(\exists x)(x = a)$. O mesmo vale para alguns contextos mentais. De “João sabe que $F(a)$ ”, não se pode deduzir que “ $(\exists x)$ (João sabe que $F(x)$)”, embora se possa inferir que “ $(\exists x)(x = a)$ ”.

Alguém pode objetar que, no caso de contextos psicológicos, tais como “João sabe...”, “João percebe...”, existe uma afirmação oculta de duas proposições, e apenas uma delas é sobre o *conteúdo* de um item mental. Quando eu digo que João sabe que $F(a)$, eu quero dizer que existe um ato

mental de João relacionado à proposição de que $F(a)$, e que $F(a)$ é verdadeiro. O componente psicológico no que eu digo não tem compromisso com a existência, e aqui a indiferença para com a existência faz parte do fracasso da quantificação. Por conseguinte, é discutível que as três condições ainda *em vigor* se reduzam a uma. Pelo menos, esta é a sugestão que vou considerar ao dar a análise mais plausível da intencionalidade.

A análise desenvolve uma teoria de “proposicionais” – estados mentais como crença, com um “conteúdo representacional”, ou “pensamento” (no sentido de Frege) – que pode ser verdadeira ou falsa. Qualquer contexto utilizado para identificar tais atitudes irá incluir (explícita ou implicitamente) alguma sentença em discurso indireto (seja *oratio recta* ou *oratio obliqua*),⁵³¹ projetado para apreender o conteúdo mental. E o discurso indireto leva a uma falha da extensionalidade, uma vez que relata um enunciado que não afirma. O valor de verdade do relato não depende nem do valor de verdade da sentença relatada, nem da extensão de qualquer termo contido nele. As teorias modernas de intencionalidade, por conseguinte, centram-se na idéia de uma atitude proposicional, e explicam a intencionalidade da linguagem mental em função da intensionalidade do discurso indireto.

Existem dois grandes obstáculos para o desenvolvimento de tal teoria. Em primeiro lugar, existem contextos intencionais que não parecem conter, mesmo implicitamente, qualquer cláusula sentencial: “John pensa em...”, por exemplo, que é completado por um termo singular, não implica nada sobre qualquer proposição que esteja “diante da mente de João” no ato de pensar. Em segundo lugar, o conteúdo dos nossos estados mentais parece não depender apenas do que está “perante a mente”. Também pode depender *do jeito que o mundo é*, e, portanto, ser inadequadamente apreendido por uma linguagem puramente intensional. Esta possibilidade é ilustrada pelas propriedades semânticas dos indexicais, nomes próprios e termos de “tipos naturais”. O exemplo mais freqüente citado da dificuldade que estes termos apresentam para as teorias de “representação mental” é o caso de Putnam da “Terra gêmea”.⁵³² Existe um planeta (Terra gêmea) que é o mais próximo possível de uma duplicata da nossa terra, contendo réplicas de todas as pessoas, coisas, lugares e eventos na Terra, mas com uma diferença: em vez de H₂O, há outra substância XYZ, normalmente indistinguível em todas as

suas propriedades observáveis da água, mas quimicamente distinta. Os habitantes da Terra gêmea chamam essa substância de “água”, e minhas crenças sobre a água são exatamente espelhadas pelas crenças do meu correlato da Terra gêmea a respeito de XYZ. Mas enquanto minhas crenças são sobre a *água*, as dele não são, e apesar de estarmos ambos no estado psicológico que, naturalmente, seria expresso na afirmação da frase “A água é H₂O”, minha crença é verdadeira e a dele é falsa. Tais exemplos (que são naturalmente imensamente contenciosos em quase todos os particulares) têm sido dados para sugerir que o *conteúdo* de uma atitude proposicional pode variar com as circunstâncias circundantes, precisamente porque o sentido dos termos que ocorrem na sentença que identifica essa atitude é determinado pela sua referência. Como, então, podemos explicar a representação mental, e o significado da palavra fundamental “sobre”, unicamente em função do conteúdo da mente do sujeito? E como podemos apreender esse conteúdo no discurso indireto?

Ambas as dificuldades se ligam a um dos problemas subjacentes a este livro: o problema da “intencionalidade individualizante”. O que há no pensamento de João que o torna um pensamento *sobre* um indivíduo – sobre Maria, por exemplo? Como, em particular, a intencionalidade individualizante de atitudes como amor e desejo é considerada? Alguns filósofos arguem – com a força de exemplos como o de Putnam – que o componente individualizante de um pensamento pertence a ele em virtude de uma relação real com algo fora da mente. O que faz do pensamento de João um pensamento sobre *Maria* e não sobre a “Maria gêmea” é o fato de ser causado pela própria Maria. Ao estabelecer precisamente qual indivíduo é “alvo” de um ato mental, portanto, devemos adotar a perspectiva de terceira-pessoa, de modo a olhar para fora do conteúdo mental “dado”. O mesmo ocorre com desejo e amor. Gareth Evans apresenta um caso imaginário de um homem apaixonado por uma de duas gêmeas idênticas.⁵³³ Não há nada “na mente”, de acordo com Evans, que faça desse amor o amor por uma gêmea e não pela outra. Mesmo se *Deus* olhasse na mente do sujeito, Ele não poderia dizer, a partir da informação contida ali, qual das gêmeas é o objeto das afeições do homem. A resposta está disponível *apenas* do ponto de vista de terceira-pessoa. Nas palavras de Putnam, em tais casos, “o

mundo assume”, e conclui a tarefa que nossa atividade mental apenas inicia – a tarefa de focar em um item individual na realidade.

Na minha discussão sobre desejo, salientei a importância dos pensamentos individualizantes. Também sugeri que a crença de que nossos *pensamentos* sejam suficientes, em virtude do seu conteúdo, para individualizar seus objetos pode ser uma ilusão. Na verdade, no entanto, não importa se é assim. Pode ser que aceitemos a visão de Putnam, que o caráter individualizante de um pensamento pertença a ele em virtude de uma “relação real” com um indivíduo existente. Alternativamente, pode ser mais plausível concordar com seus adversários (como Searle)⁵³⁴ que um pensamento pode ser *intrinsecamente* “particular”. A teoria da intencionalidade como uma forma de representação é compatível com qualquer uma delas.

A resposta para as dificuldades acima não será encontrada rejeitando a teoria do “discurso indireto” da intencionalidade, mas refinando-a. Primeiro, o discurso indireto pode identificar algo menos do que um enunciado completo – como quando eu digo, por exemplo, que Miguel *mencionou* João. Em segundo lugar, os termos utilizados para descrever o objeto de tal discurso indireto também podem ser utilizados referencialmente. Suponha que eu diga que Miguel mencionou João; posso pressupor que John existe? E, se João é o prefeito de Kensington, posso pressupor que Miguel mencionou o prefeito de Kensington? Claramente, há a tentação de negar ambas as implicações e, portanto, admitir a “intencionalidade” das descrições não-sentenciais do discurso indireto. Há também, no entanto, a tentação de afirmar ambas as implicações, justamente por causa das razões enfatizadas por Putnam. É uma questão de construção. Podemos, por exemplo, acreditar que os nomes próprios – mesmo no discurso indireto – propagam um halo semântico peculiar aos contextos em que ocorrem. Por exemplo, podemos acreditar que os nomes ocorram sempre com *alcance* máximo em cada frase.⁵³⁵ Nesta leitura, a sentença deve ser reescrita: “É verdade sobre João que Miguel o mencionou”. “João” ocorre nessa frase com uso referencial normal: a sentença implica tanto que João existe, e (se João for o prefeito de Kensington) que o prefeito de Kensington foi mencionado por Miguel. Dar esta interpretação é simplesmente dizer que sempre que eu uso um nome

próprio para relatar o conteúdo do enunciado de outrem, eu também uso esse nome para me referir ao seu portador.

A frase “Michael se referiu a João”, assim interpretada, desempenha duas funções separáveis: (a) refere-se a Miguel, e também a João; (b) refere-se a um enunciado de Miguel, e afirma que *ele* se refere a João. Se eu quisesse *apenas* relatar o enunciado de Miguel, eu deveria dizer “Miguel mencionou alguém a quem chamou de João” – ou até mesmo “Miguel mencionou ‘João’” – a partir de que não se conclui nem que João existe, nem que Miguel mencionou o prefeito de Kensington. O *relato* do discurso de Miguel, portanto, cria um contexto opaco, apesar de que, no ato de relatá-lo, eu posso fazer uma referência que, por assim dizer, apaga a opacidade.

As mesmas considerações comandam minha descrição de Miguel, não como menção, mas como pensar em, ou desejar, João. Estes contextos também, apesar de não-sentenciais, são intensionais para termos singulares. E mais uma vez eles parecem admitir duas construções. Poderíamos querer dizer que o contexto “João está pensando em..”. tem um compromisso com a existência; ou poderíamos querer negar isso. O que diremos dependerá das propriedades semânticas do termo encerrado no contexto. Se o termo é um nome próprio, e se os nomes sempre possuem alcance máximo, ele será usado referencialmente aqui, como em todo lugar. No entanto, qualquer que seja a intencionalidade que o contexto possui, ele a possui em virtude dos fatos que explicam a intensionalidade do discurso indireto – a saber, que os relatos de uma referência a *x* não necessariamente se referem a *x*.

A segunda dificuldade deve ser abordada com um espírito semelhante. Como Colin McGinn argumentou,⁵³⁶ a nossa atribuição de conteúdo para o estado psicológico dos outros envolve duas atividades separadas. Desejamos tanto explicar o comportamento em termos da estrutura interna dos estados mentais que o obrigam, quanto *avaliar* esses estados mentais de acordo com os cânones exigentes do verdadeiro e do falso. Daí, vemos crenças tanto como os estados mentais que se expressam na conduta e como itens com condições de verdade referenciais. Nós não devemos nos surpreender, portanto, por exemplos como o da Terra gêmea. Como McGinn coloca, devemos esperar “que as crenças possam ter as mesmas condições de verdade e um papel explicativo diferente, e o mesmo papel explicativo acompanhado por diferentes condições de verdade”.⁵³⁷ E o fato

importante sobre representações – o fato que explica o seu papel explicativo e a intensionalidade da linguagem usada para relatá-las – é a sua *falibilidade*: portanto, “não pode acontecer que algum estado de uma criatura seja qualificado como uma representação e ainda logicamente ter garantia de representar a realidade corretamente”.⁵³⁸

Devemos esperar, portanto, que os contextos utilizados para relatar atitudes proposicionais divirjam de algumas maneiras previsíveis do paradigma da intensionalidade. Particularmente, devemos esperar que eles freqüentemente carreguem um compromisso com a existência, apesar da opacidade dos contextos em que ocorrem os termos relevantes. Este compromisso, longe de refutar, na verdade confirma a teoria de que a intencionalidade é um caso especial do enunciado indireto.

Recentes teorias da “representação mental” consideraram duas amplas questões. Em primeiro lugar, há uma análise unitária de todos os estados representacionais? Particularmente, pode uma única explicação ser fornecida para a “intencionalidade da percepção” e a intencionalidade de crença?⁵³⁹ Em segundo lugar, pode haver representação mental sem linguagem? A segunda questão é de particular importância para aqueles que desejam providenciar uma teoria de terceira-pessoa da intencionalidade. Alguns filósofos, partindo da premissa de que pensamentos só podem ser individualizados através de suas expressões linguísticas, estão céticos à visão de que pensamentos podem ser atribuídos a animais mudos. A representação, dizem eles, é uma propriedade da linguagem, e dos estados mentais apenas na medida em que eles também são expressos na linguagem.⁵⁴⁰ Outros tomaram a posição oposta, defendendo que a linguagem só é representacional se tiver um *uso* representacional, o que significa um uso na expressão de um estado mental representacional.⁵⁴¹ Como indiquei no Capítulo 3, a oposição entre essas duas visões pode não ser tão clara quanto parece. Mas, qualquer que seja sua conclusão, podemos assumir, para este Apêndice, que a representação mental e a representação na linguagem são um fenômeno único, que pode ser examinado em ambas as formas. Além disso, não há obstáculo ao estudo de terceira-pessoa da intencionalidade: pelo contrário, nós só precisamos estudar o comportamento dos termos em contextos intencionais, evitando assim as complexas contorções mentais

envolvidas na “suspensão” de Husserl. E o fenômeno da intencionalidade não nos fornece qualquer razão para rejeitar uma teoria fisicalista da mente.

Podemos agora nos voltar para a idéia de entendimento intencional, que tem desempenhado um papel importante no argumento deste livro. A abordagem em primeira-pessoa dos fenomenólogos ganhou plausibilidade da disparidade sistemática entre dois tipos de enunciado: a enunciação do agente e a enunciação do observador. O agente, cuja linguagem é projetada para concentrar e orientar a sua atividade em relação ao mundo, emprega classificações que são totalmente estranhas ao pensamento do observador. A linguagem do observador é a linguagem da ciência, dedicada à tarefa de explicação e previsão, e que emprega conceitos teóricos que podem revisar profundamente nossas maneiras habituais de pensar. Portanto, pode-se supor que o *Lebenswelt* – o mundo como apresentado ao agente – possa ser estudado apenas do ponto de vista de primeira-pessoa. No entanto, já mostrei que essa suposição está equivocada. Não só é impossível levar a cabo a desejada descrição de primeira-pessoa (a descrição que permanece quando o mundo objetivo foi “suspensa”); ela é também desnecessária. O *Lebenswelt* é tanto um objeto público, e tão suscetível à descrição de terceira-pessoa, como é o mundo da ciência.

No entanto, surge uma dificuldade. Como, pode-se perguntar, pode haver uma lacuna entre o *Lebenswelt* real e o aparente. O *Lebenswelt* não é uma realidade independente: ao contrário, é construído pela nossa maneira de entendê-lo. Como, então, podemos aplicar-lhe os conceitos de verdade e de referência? Com o que, na aplicação de tais conceitos, a nossa representação mental será comparada?

Para responder a essa pergunta, devemos nos voltar novamente para o caso das “qualidades secundárias”.⁵⁴² Defende-se que, num sentido importante, qualidades como a cor são atribuídas aos objetos por aqueles que as percebem. A teoria da cor explica por que as coisas aparecem coloridas para criaturas com certas capacidades perceptivas, sem mencionar a cor como uma característica independente da realidade. No entanto, enquanto, do ponto de vista científico, nenhum objeto é realmente vermelho ou verde, os objetos podem, todavia, ser corretamente ou incorretamente classificados como vermelhos ou verdes. O teste para algo ser vermelho está indelevelmente marcado com a condição epistemológica daqueles que o aplicam: no entanto, ele é publicamente acessível, publicamente

transmissível e publicamente aplicável. Por conseguinte, pode ser mal aplicado. Por isso, quando, falando de Miguel, digo que ele enxerga o livro como vermelho, ou pensa que vê, eu deixo espaço para a possibilidade de um “defeito de representação”. O que eu digo permite a possibilidade da má aplicação de Miguel dos testes para vermelhidão: assim, ao descrever como ele vê as coisas, eu uso um predicado de cor vinculado a uma cláusula intensional.

As coisas realmente são coloridas, mesmo que nada tenha cor. Podemos cometer erros sobre as cores, apesar do fato de que a cor é essencialmente “para” nós, e sua existência depende de nossa capacidade de percebê-la. O paradoxo se dissolve uma vez que vemos que nossas atribuições de cor realmente não conflitam com as descobertas da ciência. Pois a ciência simplesmente *permanece em silêncio* a respeito das cores dos objetos, e nenhum de nossos juízos de cor precisa nos levar a um conflito sério com a verdade científica. A este respeito, os nossos juízos de senso comum sobre as qualidades secundárias são mais seguros do que aqueles sobre as qualidades primárias, que são constantemente revistos sob o impacto da descoberta científica – como quando aprendemos que as coisas comuns não são sólidas como pensávamos.

O caso das qualidades secundárias é familiar aos filósofos analíticos. Estão um pouco menos familiarizados com os casos que abordei neste trabalho, em que as propriedades são individualizadas por classificações que atravessam as fronteiras sensoriais e científicas em resposta a imperativos práticos e emocionais. Considere novamente o conceito do mármore ornamental. Parece que há uma distinção real entre mármore ornamental e outros tipos de pedras. As pessoas podem cometer erros no seu uso desta classificação, erroneamente acreditando, por exemplo, que um determinado pedaço de pedra pode ser usado para fins ornamentais. Ao mesmo tempo, a ciência não reconhece uma distinção das pedras entre mármore ornamental e o resto.

O processo é semelhante em relação às qualidades secundárias. Emprega-se uma classificação que não compete com as empregadas pela ciência das pedras. As respostas que são focadas nessa classificação são dirigidas para a superfície do mundo, e não contêm qualquer hipótese explicativa que chegue às profundezas. Ao mesmo tempo, esse processo é significativamente diferente das qualidades secundárias. A classificação

“vermelho” é relativa à experiência sensorial, e registra uma distinção que pode ser observada por qualquer criatura com a capacidade sensorial necessária. A classificação “mármore ornamental” é relativa a um padrão altamente complexo de respostas, atividades e sentimentos. Ela denota uma discriminação que está além da competência de todas as criaturas, exceto as mais sofisticadas. A classificação serve para concentrar atividades que fazem parte de nossas vidas como seres racionais e que não existem na vida dos animais.

Tais classificações levantam uma questão importante para a teoria da intencionalidade – a pergunta: o que vem primeiro, crença ou atitude? Considere o medo – uma atitude mental que partilhamos com os animais. O medo é como muitos estados mentais: possui um “objeto formal”.⁵⁴³ Existe uma crença característica sobre a qual o medo é fundado, a crença de que o objeto pode causar algum dano. Assim, entende-se que todos os objetos do medo devem satisfazer certa descrição: “nocividade”. É evidente, porém, que o medo não costuma criar a crença de que algo pode causar danos, e muito menos é constituído por ela. Alguém pode pensar num objeto que lhe cause mal sem temê-lo. Este ponto óbvio pode ser obscurecido pela falha em distinguir o elemento formal do próprio objeto do medo. O objeto formal é dado pela descrição sob a qual algo deve ser representado para ser temido – é o que *pode* ser temido. O objeto próprio não é o que *pode* ser temido, mas o que é certo, adequado ou justificado temer. O nocivo é o objeto formal do medo; seu objeto é o pavoroso. Justificar a descrição “pavoroso” é justificar o medo: não é só justificar uma crença, mas toda a resposta, e, em particular, o padrão de atividade que a exprime.

A confusão entre objetos formal e próprio leva muitos – incluindo Sartre⁵⁴⁴ – a considerar as emoções como um tipo de juízo. O medo, em seguida, transforma-se no reconhecimento do pavoroso, a ansiedade no reconhecimento do *angoissant*, o prazer no reconhecimento do divertimento, e assim por diante. Começa a parecer como se nada sobrasse da emoção além deste ato (reconhecidamente apaixonado) de avaliação. A característica de um objeto formal é que alguém pode pensar que algo seja uma instância dele, e ainda assim não sentir nenhuma inclinação para a emoção que ele parcialmente identifica. O objeto formal é dado por uma

descrição que fica aquém da encarnação das características emocionais peculiares que serve para focar.

Se alguém perguntasse o significado da classificação “pavoroso”, portanto, não seria suficiente oferecer as condições de verdade de uma crença: esta classificação deve ser entendida *em termos* da emoção que ele celebra, e não em termos de alguma crença em que a emoção está fundada. Colocando a coisa mais diretamente: justificar a descrição “*x* é pavoroso” é dar razões de ordem prática, e não teórica. Não é justificar uma classificação, mas uma resposta. A resposta vem em primeiro lugar e, em seguida, a classificação é explicada em termos dela. Creio que este fato seja extremamente importante para a compreensão da intencionalidade das emoções morais.⁵⁴⁵ Ele também é relevante para a consideração do amor, do desejo e das outras atitudes interpessoais. Tais atitudes, porque têm pessoas como seu objeto, são “famintas por justificação”. O sujeito se sente julgado a seus próprios olhos por suas paixões e amores, e procura se apresentar, através destas atividades, como digno da simpatia e respeito de todos que possam desafiá-los. Amor e desejo, portanto, são inevitavelmente mediados e disciplinados por concepções do amável e do desejável – classificações subordinadas às vicissitudes da nossa vida emocional e às exigências da razão prática.

Mesmo tais classificações, no entanto, podem atravessar o fosso entre aparência e realidade. É essencial para a razão prática que *pensemos* que suas pretensões são objetivamente vinculantes, e este pensamento indispensável ressurgue nos conceitos e classificações que têm o raciocínio prático como sua base. O amável e o desejável são distinguidos em nosso pensamento desde o mero aparentemente amável e o mero aparentemente desejável. Mas mesmo estas classificações criam o risco do fracasso epistemológico. João pode ser enganado em seu julgamento que Maria é amável, de modo que o relato verdadeiro de que ele se alegra na natureza amável dela não implica nada sobre a natureza de Maria, e certamente não que ela seja amável ou bonita, confiável e agradável (assumindo que a última descrição é coextensiva a “amável”).

Voltando agora aos nossos mármores, podemos tirar as seguintes conclusões preliminares:

(1) A classificação “mármore ornamental” encarna certo “entendimento

intencional”. Ou seja, indica uma “similaridade percebida”, que pode não ser o índice de nenhuma semelhança material profunda entre as substâncias descritas.

- (2) A similaridade percebida é importante para nós, uma vez que se situa no ponto de intersecção de várias ações, emoções e respostas que coletivamente atribuem um papel interessante em nossas vidas para os mármore ornamentais.
- (3) As novas classificações emergem dessas ações e emoções que não denotam sua fundação na crença, mas em suas ocasiões justificadas.
- (4) Estas novas classificações não expressam crenças, mas emoções e atividades, e a razão prática que lhes serve de suporte. Não obstante, elas reforçam as classificações mais literais mencionadas em (1), adicionando uma nova dimensão de autoridade para a “similaridade percebida” que lhes está subjacente. Assim, a classificação “ornamental” – que é conseqüente do hábito de ornamento – presta apoio à semelhança percebida que guia a mão do escultor e do arquiteto. Em si mesma, no entanto, é uma classificação instável, denotando não uma qualidade secundária, mas, na melhor das hipóteses, uma qualidade ou aspecto “terciário”,⁵⁴⁶ sem qualquer realidade independente das respostas mutáveis que o regem.

As respostas interpessoais também apresentam essa intencionalidade multifacetada. Isso pode levar alguém a duvidar do conteúdo independente das classificações exibidas por elas. Por exemplo, um filósofo poderia argumentar – seguindo uma sugestão feita por Strawson⁵⁴⁷ – que atitudes interpessoais como ressentimento, culpa, perdão e gratidão, longe de serem fundadas sobre a crença de que os outros são responsáveis por suas ações, são elas próprios o verdadeiro fundamento para a classificação de atos “responsáveis”. Esta classificação não precede, mas segue, as atitudes “reativas” que são endossadas por ela, da mesma forma que as classificações de “amável” e “pavoroso”. Um filósofo pode ir mais longe (no espírito daqueles que consideram a idéia da pessoa como um conceito “forense”)⁵⁴⁸ e argumentar que a classificação que parece ser mais fundamental para as nossas respostas interpessoais – a classificação de certos fenômenos naturais (e talvez também sobrenaturais) enquanto pessoas – não deve ser considerada como a fundação, mas como a consequência dessas

respostas em que ela aparece proeminente. O fundamento principal para tal argumento seria este: que uma criatura sem respostas interpessoais realmente não vê o mundo contendo pessoas. Para ele, o mundo da natureza não é mais do que o mundo da natureza, e embora contenha animais complicados e desajeitados que oferecem obstáculos especiais para suas estratégias, não contém pessoas mais do que o mundo do cavalo contém santidade ou virtude.

A autoridade para tal visão pode novamente ser encontrada nos escritos de Kant, que defendeu que os seres humanos são pessoas por *serem tratados* de certa maneira (ou seja, como fins, e não como um meio apenas); em outras palavras, os seres humanos são pessoas *relativamente* a uma determinada capacidade que temos de responder a elas. Se tal coisa fosse verdade, deveríamos esperar que a característica da “compreensão intencional” das respostas interpessoais fosse ainda mais frágil do que a envolvida na atribuição de qualidades secundárias, e ainda mais suscetível de ser varrida da superfície das coisas pela atarefada higiene da ciência natural. No entanto, tal visão é extremamente implausível. Pelo menos o *núcleo* do nosso conceito de pessoa pode ser separado das respostas que o expressam, e ligado ao mundo independentemente. Pois este núcleo consiste nas duas propriedades relacionadas do privilégio e responsabilidade da primeira-pessoa – as propriedades que eu reuni sob o título de “perspectiva de primeira-pessoa”. E, embora possa ser natural, e talvez até inevitável, para uma criatura com tal perspectiva responder interpessoalmente a outros membros de sua espécie, esta não parece ser uma questão de necessidade lógica. A perspectiva de primeira-pessoa é a base do sentimento interpessoal, mas não o compele logicamente.

Ao mesmo tempo, no entanto, o argumento deste livro implicou que há uma teoria metafísica peculiar adormecida em nossas atitudes interpessoais. Como as respostas estéticas enraizadas na classificação de pedras, as atitudes interpessoais se erigem sobre a “similaridade percebida” que as fundamenta, e introduz, através de sua própria fome por justificação, novas camadas de compreensão intencional. Algumas dessas camadas – como o conceito do sagrado discutido no Capítulo 12 – são historicamente condicionadas e susceptíveis a doença e decadência. Outras são características mais permanentes do *Lebenswelt*, como o eu transcendental ou alma, que ressurge sempre em nossos amores, ódios e desejos. Este

conceito, como o do sagrado, é indispensável para o florescimento e concretização de uma ilusão metafísica. Se for assim, então o entendimento intencional a partir do qual o *Lebenswelt* é construído possui uma enorme falha metafísica. Não é apenas que vemos o mundo coberto de qualidades secundárias – qualidades que a ciência repudia como insubstanciais. Nós também o vemos em termos que não têm, porque não poderiam ter, nenhuma aplicação genuína.

Mais uma vez, no entanto, não devemos considerar que esse fato viciou a análise anterior da intencionalidade. Embora existam camadas defeituosas em nosso entendimento intencional, ainda há uma diferença na realidade entre os objetos que podem e os que não podem sustentar as ilusões transcendentais que são construídas sobre eles. Portanto, há exatamente a mesma possibilidade aqui como em outros lugares da falta de correspondência entre o estado interior e realidade exterior. E é essa possibilidade que gera a “inexistência intencional” do objeto de amor e desejo.

Meu argumento tendeu à conclusão de que os conceitos expostos por nossa compreensão intencional (e, portanto, o *Lebenswelt* que esses conceitos ajudam a criar) são muito mais complexos do que muitas vezes se supõe, e dão origem a problemas que não podem ser resolvidos pela investigação científica. Isso me faz voltar para as observações de abertura deste livro. Há, de fato, as perguntas que a ciência é incompetente para responder. E estas perguntas – as questões de filosofia e crítica – estão mais perto de nós, e são mais importantes para a nossa felicidade, do que qualquer das questões da ciência natural. Uma dessas questões tem sido o objeto deste livro, e ao respondê-la pelo método da “análise conceitual”, não descrevi apenas conceitos, mas uma forma de vida.

Notas

[←1]

I. Kant, *Lectures on Ethics*, tr. L. Infield, new edn, Nova York, 1963, pp. 164 *et seq.*, e *Foundations of the Metaphysic of Morals*, Prussian Academy edition, p. 399 (tr. L. W. Beck, Nova York, 1959, p. 15). Ver também *Kant's Philosophical Correspondence: 1759- 99*, ed. and tr. Arnulf Zweig, Chicago, 1967, p. 235, onde Kant se refere ao casamento como um acordo entre duas pessoas para o “uso recíproco dos órgãos sexuais um do outro”. As posições de Kant serão discutidas no Capítulo 4.

[←2]

G. W. F. Hegel, *The Philosophy of Right*, tr. and ed. T. M. Knox, Oxford, 1942, addition to. 158. J. P. Sartre, *Being and Nothingness*, tr. Hazel E. Barnes, Nova York, 1956, livro III, Capítulo 3. As posições de Sartre serão discutidas no Capítulo 5.

[←3]

Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, tr. E. J. F. Payne, Indian Hills, Colorado, 1958, vol. II, pp. 549 *et seq.* As posições de Schopenhauer serão discutidas no Capítulo 7.

[←4]

Platão, *Banquete*. As posições de Platão serão discutidas no Capítulo 8. É importante reconhecer que o próprio Platão mudou de idéia sobre muitas questões fundamentais ao longo de sua vida, e, apesar de o *Banquete* ser um trabalho relativamente maduro, não é a última palavra de Platão sobre amor e desejo.

[←5]

As visões de Agostinho sobre o erótico estão espalhadas nas *Confissões*, *De Nuptiis et Concupiscentia* e na *Cidade de Deus* (esp. livros XIV, caps 16-26). A afirmação mais conhecida de Boécio sobre a filosofia do amor está na *Consolação da Filosofia*. As fontes medievais são: Chaucer, *O Parlamento das Aves* e *O conto do Cavaleiro*; Cavalcanti, *Canzone* e *Sonetos*; Dante, *La Vita Nuova* e o *Convivio*; Boccaccio, *La Visione Amorosa* e a *Teseida*; e o trovador Arnault Daniel, cujos poemas principais foram coletados em Hugh Kenner (ed.), *The Translations of Ezra Pound*, London, 1953.

[←6]

Sobre as possíveis fontes de conflito entre a Fenomenologia e a Filosofia Analítica, ver Apêndice 1.

[←7]

Ver especialmente os fragmentos do trabalho reunidos como o volume VII dos *Collected Works* de Dilthey (ed. B. Groethuysen, Leipzig, 1914), cujos excertos estão disponíveis (sob o título 'The Construction of the Historical World in the Human Studies'), tr. e ed. H. P. Rickman,

em *Dilthey, Selected Writings*, Cambridge, 1976, pp. 168-245. A obra a que me refiro sobre a filosofia da ciência moderna é focado na discussão dos conceitos naturais (ver H. Putnam, 'The Meaning of "Meaning" ', em *Philosophical Papers*, vol. II: *Mind, Language and Reality*, Cambridge, 1975, e S. Kripke, *Naming and Necessity*, Oxford, 1978.)

[←8]

Ver Putnam, 'The Meaning of "Meaning"', e Kripke, *Naming and Necessity*. O termo “espécie natural” procede indiretamente de J. S. Mill, *A System of Logic (Sistema de Lógica Dedutiva e Indutiva)*, 10ª ed., Londres, 1879, livro I, capítulo VII. Mill se refere a Espécies, que possuem uma existência objetiva, e, assim sendo, mantêm o “E” maiúsculo para assinalar esse tipo de espécie. A observação de que nossas classificações são frequentemente funcionais ou analíticas e, portanto, distorcem a natureza das coisas a que se referem é muito mais antiga do que Mill, inspirando a distinção entre essência “real” e “nominal” de Locke (*Ensaio Sobre o Entendimento Humano*, livro III, Capítulo 3, § 13), e o método de Buffon na *Histoire Naturelle*, em que ele explicitamente rejeita nossos hábitos costumeiros de classificação, já que eles tentam “dividir a natureza onde ela é indivisível.”

Sobre a distinção entre espécies naturais e funcionais, ver David Wiggins, *Sameness and Substance*, Oxford, 1980, pp. 171 *et seq.* Talvez a idéia de uma espécie funcional seja menos familiar do que uma espécie natural; esta idéia, entretanto, é necessária para entender o “funcionalismo” como uma teoria de dementes. O Funcionalismo foi detalhadamente explicado por D. C. Dennett nos artigos reunidos em seu livro *Brainstorms*, Brighton, 1978.

[←9]

Drummer Hodge:

They throw in Drummer Hodge, to rest
Unconfined - just as found:
His landmark is a kopje-crest
That breaks the veldt around;
And foreign constellations west
Each night above his mound.
Young Hodge the Drummer never knew –
Fresh from his Wessex home -
The meaning of the broad Karoo,
The Bush, the dusty loam,
And why uprose to nightly view
Strange stars amid the gloam.
Yet portion of that unknown plain
Will Hodge forever be;
His homely Northern breast and brain
Grow to some Southern tree,
And strange-eyed constellations reign
His stars eternally – NT.

[←10]

Este ponto de vista – em que descrição e explicação são partes contínuas de um único processo – tem sido sustentado por muitos escritores, incluindo W. V. Quine, *Word and Object*, Cambridge, Mass., 1960, e Wilfred Sellars, *Science, Perception and Reality*, Londres, 1963.

[←11]

A distinção entre qualidades primárias e secundárias é pelo menos tão antiga quanto Pierre Gassendi; no entanto, nunca deixou de ser problemática: para ter um vislumbre das discussões modernas, veja o Apêndice 2.

[←12]

Husserl se refere ao mundo da experiência humana como o "mundo natural" (*Naturwelt*), um termo herdado por vários de seus discípulos (por exemplo, Patočka, em *Přirozený svět jako filosofický problém* [O Mundo Natural como Problema Filosófico], Praga, 1933 – três livros que posteriormente se mostraram férteis ao sugerir uma função para a filosofia na interpretação da experiência humana de forma distinta do papel da ciência). As denominações posteriores escolhidas por Husserl – *Umwelt* ("mundo circundante") e *Lebenswelt* – indicam um reconhecimento tardio de que é precisamente pelo *contraste* com certa visão da "natureza" que o mundo da experiência humana deve ser caracterizado. O termo *Lebenswelt* tem maior antiguidade. Aparece em Dilthey e nas obras de certos teóricos da *Einfühlung* (como Lipps); também ocorre em sociólogos fenomenológicos como Alfred Schutz, e está relacionado ao vocabulário dos historiadores da arte hegelianos (como Wölfflin). (Ver Dilthey, *Collected Works*, vol.

VII. A expressão escolhida por Dilthey é, no entanto, mais hegeliana: "Objetificações da vida". Ver também Alfred Schutz, *The Phenomenology of the Social World*, tr. G. Walsh e F. Lehnert, Portland, EUA, 1967; Heinrich Wölfflin, *Renaissance and Baroque*, tr. K. Simon, Londres, 1964, pp. 77 *et seq.*)

[←13]

Cf. a idéia de Heidegger de que, para mim, as "coisas" existem essencialmente "para serem usadas": *Being and Time*, tr. J. Macquarrie e E. S. Robinson, Nova York, 1962, pp. 96 *et seq.*

[←14]

Cf. os argumentos distintos, mas complementares, apresentados contra o "racionalismo" na política, por Michael Oakeshott (*Rationalism in Politics*, Londres, 1968) e F. A. von Hayek (*Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Londres, 1967).

[←15]

Dilthey, *Collected Works*, vol. VII; Max Weber, 'The Nature of Social Action', em W. G. Runciman (ed.), *Weber, Selections in Translation*, Cambridge, 1978. Ver Capítulo 7, nota 10.

[←16]

Eu voltarei a este ponto no Capítulo 12, onde explico mais sobre o que quero dizer com “sentido” e sua conexão com o ponto de vista humano, que está sempre, no fim das contas, em guerra com a “impessoalidade” da ciência. Para algumas interessantes especulações checas sobre este tema, ver V. Belohradsky, *Krise Eschatologie Neosobnosti*, Munique, 1981, e o penetrante e doutoral discurso de Vaclav Havel enviado para a Universidade de Toulouse, “Politics and Conscience”, *Salisbury Review*, 3 (2), 1985.

[←17]

Ver R. A. D. Grant, na crítica de S. R. Letwin, *The Gentleman in Trollope*, *Salisbury Review*, 1 (1), 1982, p. 41–2.

[←18]

A teoria marxista da ideologia tem suas origens em K. Marx e F. Engels, *A ideologia alemã*, 1846. O contraste entre ideologia e ciência – vital para a teoria marxista da história e à crítica marxista da filosofia – está tão bem estabelecido que um comentarista foi capaz de dizer que “é uma característica definitiva da ideologia não ser científica” (G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History, a Defence*, Princeton, 1978, p. 46).

[←19]

E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die trans-zendentale Phänomenologie*, ed. W. Biemel, Haia, 1976, parte 2

[←20]

Alfred C. Kinsey, W. B. Pomery, C. E. Martin *et al.*, *Sexual Behaviour in the Human Male*, Londres e Filadélfia, 1949; *Sexual Behaviour in the Human Female*, Londres e Filadélfia, 1953.

[←21]

Essa teoria é discutida adiante, no Capítulo 7, em que são dadas as fontes freudianas pré-freudianas.

[←22]

O termo usado é “part hog”, inspirado na expressão “going the whole hog”, presente na mencionada peça de Harold Pinter – NT.

[←23]

Sobre a classificação dos estados mentais, nos termos dessas distinções formais, ver meu livro *Art and Imagination*, Londres, 1974, Parte I.

[←24]

A possibilidade de distinguir objetivo, gratificação, satisfação e resolução para um único estado mental é um ponto que discuto mais detalhadamente no Capítulo 4.

[←25]

Procópio, *História Secreta*, Livro IX, 20.

[←26]

G. Deleuze and F. Guattari, *L'Anti-Oedipe*, Paris, 1972.

[←27]

Veja as discussões sobre o olhar em *Being and Nothingness [O Ser e o Nada]*, de J. P. Sartre (tr. Hazel E. Barnes, Nova York, 1956, pp. 379 *et seq.*), e em “Sexual Perversion”, no *Mortal Questions*, de T. Nagel (Cambridge, 1979).

[←28]

O Ser e o Nada, livro III, Capítulo 3. A teoria de Sartre é discutida no Capítulo 5.

[←29]

R. A. D. Grant, “The Politics of Sex”, *Salisbury Review*, i (2.), 1983, p. 5. 10 H. P. Grice, 'Meaning', *Phil. Rev.*, vol. 66 (1957), pp. 377-88; J. R. Searle, *Speech Acts*, Cambridge, 1970; D. K. Lewis, *Convention*, Cambridge, Mass., 1969.

[←30]

Nagel, 'Sexual Perversion'.

[←31]

*I'll be a park, and thou shalt be my deer;
Feed where thou wilt, on mountain or in dale:
Graze on my lips, and if those hills be dry,
Stray lower, where the pleasant fountains lie* – NT.

[←32]

Ver Grice, “Meaning”, e a defesa de P. F. Strawson no “Intention and Convention in Speech Acts”, *Phil. Rev.*, 1964, republicada em *Logico-Linguistic Papers*, Londres, 1971.

[←33]

John Aubrey, *Brief Lives*, ed. V. L. Dick, Londres, 1949, p. 138.

[←34]

Hannah Arendt, *A Condição Humana*, Chicago, 1958.

[←35]

No Brasil, a expressão mais comum para expressar essa mesma sensação é “eca” – NT.

[←36]

O Ser e o Nada, livro IV, cap. 2, III, especialmente p. 605-12.

[←37]

Michel Foucault, *História da Sexualidade*, 3 vol. Paris, 1976, 1984.

[←38]

¹ Há duas expressões latinas que significam “no meio das coisas”: “in medias res” e “in mediis rebus”. A primeira é um recurso literário em que a narrativa começa no meio da história, e não no início. A segunda, usada no presente caso, indica o ponto a partir do qual a investigação será conduzida – NT.

[←39]

Termo usado por Locke em seu *Ensaio Acerca do Entendimento Humano* (livro III, cap. III, 15) – NT.

[←40]

W. V. Quine, *Word and Object*, Cambridge, Mass., 1960, cap. 1; *Ontological Relativity and Other Essays*, Nova York, 1969.

[←41]

Essa distinção, muito sutil em português, é apresentada nas perguntas “How much” e “How many”, respectivamente – NT.

[←42]

Este pode ser um dos motivos por trás afirmação de Aristóteles de que a palavra “carne” apenas é usada homonimamente de carne morta – de carne cuja *psyche* se foi: *De Generatione et Corruptione*, 3903; *De Generatione Animalium*, 734b; e em outros lugares.

[←43]

Nome genérico para cachorros comumente usado pelos ingleses (mais ou menos equivalente ao nosso “Totó”) – NE.

[←44]

Quero dizer, a idéia de substância que parece estar por trás do uso desse termo por Descartes, Espinoza e Leibniz, segundo a qual uma substância é tanto a portadora de atributos e quanto uma entidade capaz de existência independente. Ver W. Kneale, “The Notion of a Substance”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. XL (1939-40).

[←45]

Ética, livro III, prop. 7.

[←46]

Sir Ernest Barker, *Principles of Social and Political Theory*, Oxford, 1951, livro IV.

[←47]

Ver, por exemplo, os ensaios sobre as razões para ações e intenções no trabalho de Donald Davidson, *Essays on Actions and Events*, Oxford, 1980, seção I, e no trabalho de Davidson, “Rational Animals”, *Dialectica*, 36 (1982).

[←48]

Mestre Gil de Ham é uma narrativa de J.R.R. Tolkien publicada em 1949; uma edição brasileira foi publicada pela Martins Fontes em 2012. Conta a história de Mestre Gil, um fazendeiro desprovido de heroísmo, mas que, graças à boa sorte e à ajuda do cachorro Garm, da égua cinzenta e da espada mágica Caudimordax (ou Morde-cauda), amansa o dragão Chrysophylax e ganha enorme fortuna – NT.

[←49]

Ver, por exemplo, *Rationality*, Londres, 1964, de J. F. Bennett. A tese é apresentada em outro trabalho do mesmo autor, *Linguistic Behaviour*, Cambridge, 1976

[←50]

O conflito (real ou aparente) entre as teorias expressivas e de representação de compreensão linguística concentra-se nos méritos rivais da teoria da “intenção e uso” de H. P. Grice (“Meaning”, *Phil. Rev.*, vol. 66 (1957), pp. 377-88), e a teoria da “análise semântica” de Donald Davidson (“Truth and Meaning”, *Synthese*, VII (1967) pp. 304- 323). A visão de que as duas abordagens são incompatíveis é cada vez mais posta em dúvida. Mas ver J. R. Searle, *Speech-Acts*, Cambridge, 1970.

[←51]

Essa seria a abordagem de Davidson; ver “Thought and Talk”, em S. Guttenplan (ed.), *Mind and Language*, Oxford, 1975.

[←52]

Essa é a abordagem de J. R. Searle, e.g., em *Intentionality*, Cambridge, 1982.

[←53]

Poder-se-ia dizer que esta tese foi uma das principais conclusões de Kant em “Os Paralogismos da Razão Pura”, na *Crítica da Razão Pura*, (1781, 1787), tr. Norman Kemp Smith, Londres, 1929, em que Kant critica a inferência a partir da unidade puramente “formal” pressuposta na autoconsciência (a “unidade transcendental da apercepção”) à “unidade substancial” necessária para a teoria racionalista da alma.

[←54]

Estes dois absurdos são discutidos e explicados por Kant na primeira parte extremamente insatisfatória da *Crítica da Razão Pura*, a “Estética Transcendental”.

[←55]

Fui influenciado nesse ponto pelo trabalho de Douglas Gasking, “Avowals”, em R. J. Butler (ed.), *Analytical Philosophy, First Series*, Oxford, 1968, e pelo trabalho inédito de M. J. Budd.

[←56]

O termo “autossugestão” vem de Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, Londres, 1955.

[←57]

G. E. M. Anscombe, “The First Person”, em Guttenplan, *Mind and Language*.

[←58]

Ver, por exemplo, os ensaios de Anthony Kenny e Norman Malcolm em C. Diamond e J. Teichman (eds.), *Intention and Intentionality*, Brighton, 1979.

[←59]

A frase vem de S. Shoemaker, “Self-Reference and Self-Awareness”, *Journal of Philosophy*, vol. LXV (1968), pp. 555-67. Ver também a discussão deste assunto em Gareth Evans, *The Varieties of Reference*, ed. J. McDowell, Oxford, 1981, p. 179-92, em que Evans altera a expressão ligeiramente.

[←60]

L. Wittgenstein, *Investigações Filosóficas*, tr. G. E. M. Anscombe, Oxford, 1952, parte I, seção 244, e parte II, seção XI, p. 223.

[←61]

Houve uma tentativa, feita de duas formas contrastantes, por D. C. Dennett, *Content and Consciousness*, Londres, 1969, e por H. P. Grice, “Method in Philosophical Psychology”, *Presidential Address to the American Philosophical Association*, 1974-5.

[←62]

Ver *Investigações Filosóficas*, parte I, seções 172 *et seq.*

[←63]

Alguns filósofos extraíram conclusões radicais da generalidade dos argumentos de Wittgenstein; ver, por exemplo, S. Kripke, *Wittgenstein on Rule-Following and Private Languages*, Oxford, 1982.

[←64]

Ver, por exemplo, o ensaio seminal de S. Hampshire e H. L. A. Hart, “Decision, Intention, and Uncertainty”, *Mind*, vol; LXVII (1958), p. 1-12. Também ver outro trabalho de Hampshire, *Thought and Action*, Londres, 1956, cap. 2.

[←65]

Ver as justificativas em H. P. Grice, “Intention and Uncertainty”, *Proc. Brit. Acad.*, 1974.

[←66]

Direction of fit – NT.

[←67]

G. E. M. Anscombe, *Intention*, Oxford, 1957.

[←68]

Michael Oakeshott, “The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind”, em *Rationalism and Politics*, Londres, 1968; e *On Human Conduct*, Londres, 1974.

[←69]

A crescente ênfase sobre o conceito de responsabilidade, em vez do conceito de liberdade, tem sido bastante útil na compreensão da atribuição de responsabilidade legal. Ver os ensaios de H. L. A. Hart em *Punishment and Responsibility*, Oxford, 1968.

Meu argumento, de que os conceitos legais e morais podem ser entendidos em função da idéia mais básica de responsabilidade que invoco nesta seção, é provavelmente tão antigo quanto o *Ética a Nicômaco* de Aristóteles.

[←70]

O pronome reflexivo aqui usado é *myself* – eu mesmo – NT.

[←71]

Ver Kant, “Os Paralogismos da Razão Pura”.

[←72]

Ver, no entanto, os casos discutidos por T. Nagel, “Brain Bisection and the Unity of Consciousness”, em *Mortal Questions*, Cambridge, 1979, em que Nagel apresenta razões para duvidar da qualidade “atomística” do indivíduo, mas não o suficiente para pensar que poderíamos supri-la por algo mais convincente.

[←73]

Ver as considerações feitas por Derek Parfit em *Reasons and Persons*, Oxford, 1984, parte III.

[←74]

Mary Midgley, *Beast and Man*, Londres, 1979.

[←75]

Sobre a teoria da “encarnação”, ver Maurice Merleau-Ponty, *The Phenomenology of Perception*, tr. C. Smith, Londres, 1962, parte I. O livro de Merleau-Ponty tem um capítulo sobre “O Corpo em seu Ser Sexual” [“The Body in its Sexual Being”], que é, no entanto, surpreendentemente inútil em relação às questões que levanto.

[←76]

For smiles from Reason flow / To brute denied, and are of love the food – NT.

[←77]

Tu hai vedute cose, che possente / se' fatto a sostener lo riso mio – NT.

[←78]

Charles Darwin, *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, Londres, 1872, p. 310.

[←79]

Christopher Ricks, *Keats and Embarrassment*, Oxford, 1976, p. 50.

[←80]

How she would start, and blush, thus to be caught / Playing in all her innocence of thought [Keats, “I Stood Tip-toe”] – NT.

[←81]

Ibid., p. 54.

[←82]

Ver Havelock Ellis, *Studies in the Psychology of Sex*, vol. I: *On Modesty*, 3ª ed., Filadélfia, 1923, p. 23.

[←83]

Santo Agostinho, *Cidade de Deus*, livro XIV, cap. 23.

[←84]

A operação e suas consequências emocionais são discutidas por Thomas Szasz, *Sex: Facts, Frauds and Follies*, Londres, 1981, p. 84.

[←85]

Ver A. Danto, “Ações Básicas”, em A. R. White (ed.), *The Philosophy of Action*, Oxford, 1968.

[←86]

Fa del mio corpo tutto un occhio solo / Ne fia poi parte in me che non ti goda – NT.

[←87]

*Our eye-beams twisted, and did thred
Our eyes, upon one double string;
So to 'entergraft our hands, as yet
Was all the meanes to make us one,
And pictures in our eyes to get
Was all our propagation* – NT.

[←88]

Essa tese, uma sutil variação do que Aristóteles expôs em uma de suas mais grandiosas passagens (*De Anima*, 403 a-b), foi defendida de inúmeras maneiras por filósofos recentes. Ver especialmente Bernard Williams, “Are Persons Bodies?”, em *Problems of the Self*, Cambridge, 1973.

[←89]

82 Helmuth Plessner, *Lachen und Weinen*, 3ª ed., Bern, 1961; tr. James Spencer Churchill e Marjorie Grene, *Laughing and Crying: A Study of the Limits of Human Behaviour*, Evanston, 1970.

[←90]

A. Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, tr. E. J. F. Payne, Indian Hills, Colorado, 1958, vol. II, p. 543.

[←91]

Ver *Salmond on Jurisprudence*, 12 ed., ed. P. J. Fitzgerald, Londres, 1966, cap. 10, seção esp. 73.

[←92]

Ver Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford, 1983.

[←93]

The Kinsey Report (Alfred C. Kinsey, W. B. Pomery, C. E. Martin *et al.*, *Sexual Behaviour in the Human Male*, Londres e Filadélfia, 1949; *Sexual Behaviour in the Human Female*, Londres e Filadélfia, 1953); mas essa visão é no mínima tão antiga quanto Freud: veja a citação de Freud no prefácio.

[←94]

T. Nagel, “Sexual Perversion” em *Mortal Questions*, Cambridge, 1979; Nagel critica o que ele chama de “visão radical adquirida” da experiência sexual – aproximadamente a visão que

expus no parágrafo anterior – enquanto Sartre (*Being and Nothingness*, tr. Hazel E. Barnes, Nova York, 1956) critica de forma mais genérica a assimilação do desejo sexual no apetite.

[←95]

*Come sit thee down upon this flowry bed,
While I try thy amiable cheeks to coy,
And stick muske roses in thy sleeke smoothe head,
And kiss thy fair large eares, my gentle joy – NT.*

[←96]

The Kama Sutra of Vatsyayana, tr. Sir R. Burton e F. F. Arbuthnot, Londres, 1963, p. 168-9.

[←97]

As várias concepções sobre nomes, em que todas implicam que a referência individualizante é alcançada de outra forma que não pela virtude do *conteúdo* do nosso pensamento, são discutidas no Apêndice 2. A visão de Kripke sobre os nomes como “designadores rígidos” está exposta em *Naming and Necessity*, Oxford, 1978. De uma forma contrastante, Michael Dummett chega a conclusões parcialmente similares em *Frege: Philosophy of Language*, Londres, 1973, apêndice ao cap. 5.

[←98]

*What's in a name? That which we call a Rose,
By any other word would smell as sweete,
So Romeo would, were he not Romeo call'd,
Retaine that dear perfection which he owes
Without that title. Romeo, doffe thy name,
And for thy name which is no part of thee,
Take all my self – NT.*

[←99]

*Bondage is hoarse, and may not speake aloud,
Else would I teare the Cave where Eccho lies,
And make her airie tongue more hoarse than myne,
With repetition of my Romeo – NT.*

[←100]

*O tell me, friar, tell me
In what vile part of this Anatomie
Doth my name lodge: Tell me that I may sack
The hateful mansion – NT.*

[←101]

Meu argumento aqui é paralelo ao de Nagel (“Sexual Perversion”, p. 42-3).

[←102]

Bispo [Bishop] Butler, *Sermons*, Londres, 1726, sermão I, “On the Social Nature of Man”.

[←103]

Para uma crítica interessante, mas parcial, da tese dos etologistas, ver Konrad Lorenz, *On Aggression* (1963), tr. M. Latzke, Londres, 1966, cap. IX. A tese criticada pode ser encontrada em *Beast and Man*, de Mary Midgley.

[←104]

*Daddy, I have had to kill you.
You died before I had time –
Marble-heavy, a bag full of God,
Ghastly statue with one grey toe
Big as a Frisco seal
And a head in the freakish Atlantic
Where it pours bean green over blue
In the waters off beautiful Nauset.
I used to pray to recover you.
Ach, du – NT.*

[←105]

Sartre, *O Ser e o Nada*, pp. 387 et seq.

[←106]

I. Kant, *Lectures on Ethics*, tr. L. Infield, Nova York, 1963, p. 164.

[←107]

Ibidem, p. 166.

[←108]

Ver, por exemplo, o caso de *Fairclough v. Whipp* (1951) 35 Cr. App. R. 138.

[←109]

Sobre a “lei de ferro da oligarquia”, ver o trabalho de Roberto Michels, *Political Parties*, Basle, 1915, tr. Eden e Cedar Paul, Londres, 1921.

[←110]

Robert Michels, *Sexual Ethics, a Study of Borderland Questions*, Nova York, 1914, p. 34.

[←111]

Die Sehnsucht du / Und was sie stillt – NT.

[←112]

Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Paris, 1835.

[←113]

*So Love with fantomes cheats our longing eyes,
Which hourly seeing never satisfies;
Our hands pull nothing from the parts they strain,
But wonder o'er the lovely limbs in vain:
Nor when the Youthful pair more closely join,
When hands in hands they lock, and thighs in thighs they twine Just in the raging foam of full
desire,
When both press on, both murmur, both expire,
They grip, they squeeze, their humid tongues they dart,
As each wou'd force their way to t'other's heart:
In vain; they only cruze about the coast,
For bodies cannot pierce, nor be in bodies lost:
As sure they strive to be, when both engage,
In that tumultuous momentary rage,
So 'tangled in the nets of love they lie,
Till man dissolves in that excess of joy.
Then, when the gather'd bag has burst its way,
And ebbing tides the slacken'd nerves betray,
A pause ensues; and Nature nods a while,
Till with recruited rage new spirits boil;
And then the same vain violence returns,
With flames renew'd the erected furnace burns.
Agen they in each other wou'd be lost,
But still by adamantine bars are crossed;
All ways they try, successless all they prove,
To cure the secret sore of lingring love – NT.*

[←114]

Schopenhauer: “A paixão individual e muito especial de dois amantes é tão inexplicável quanto a individualidade, também bastante especial, de qualquer pessoa, que lhe é exclusivamente peculiar: de fato, são uma única e mesma coisa; a última tem *explícito* o que na primeira está

implicito” (*The World as Will and Representation*, tr. E. J. F. Payne, Indian Hills, Colorado, 1958, vol. II, p. 536).

[←115]

Ver o paradoxo de Hegel sobre o mestre e o escravo, que será discutido adiante, no Capítulo 10.

[←116]

S. Kierkegaard, *Either/Or*, tr. W. Lowrie Nova York, 1959, vol. II: *The Aesthetic Validity of Marriage*, p. 111-14.

[←117]

Sobre a distinção entre amor e estima, ver I. Kant, *Foundations of the Metaphysics of Morals*, Prussian Academy edition, p. 395 *et seq.* Para a distinção entre o racional e o patológico, ver *ibid.*, 399. Kant também defende, entretanto, que “o amor (...) é um suplemento indispensável à imperfeição da natureza humana como uma livre assunção da vontade de outrem sob as próprias máximas”: *Das Ende aller Dinge*, Prussian Academy edition, vol. VIII, p. 337.

[←118]

Já defendi em outros lugares a visão de que no julgamento moral, precisamente porque o componente crucial não é uma crença, mas uma atitude, a crença em razões é inexaurível: “Attitudes, Beliefs and Reasons”, em John Casey (ed.), *Morality and Moral Reasoning*, Londres, 1971.

[←119]

G. E. M. Anscombe, *Intention*, Oxford, 1957, seção 37.

[←120]

Ibid.

[←121]

Por exemplo, D. W. Hamlyn, “The Phenomena of Love and Hate”, em *Perception, Learning and the Self*, Londres, 1983.

[←122]

Blaise Pascal, *Pensées* (n. 306 das traduções Penguin por J. M. Cohen, Harmondsworth, 1961).

[←123]

E. B. de Condillac, *Traité des sensations et des animaux*, em *Oeuvres complètes*, Paris, 1821, vol. 3, p. 90.

[←124]

122 Essa visão aparece de muitas formas: especialmente nas versões decorrentes de Kant (*Critique of Judgement*, 1790, tr. J. H. Bernard, Nova York, 1951), e nas decorrentes de Croce (*Aesthetic*, 2ª ed., tr. D. Ainslee, Londres, 1923). Para uma discussão dessas visões, e uma defesa em particular de uma delas, ver meu livre *Art and Imagination*, Londres, 1974, cap. 9.

[←125]

Defendo esse ponto em *Art and Imagination* e em *The Aesthetics of Architecture*, Londres, 1979, cap. 5.

[←126]

G. E. M. Anscombe, *Intention*.

[←127]

Ver *Art and Imagination*, cap. 1, e também “Photography and Representation” em *The Aesthetic Understanding*, Londres, 1983.

[←128]

Essa falácia é fundamental à teoria da arte de Croce, como mostrado em seu *Aesthetic*, e também à visão decorrente apresentada por R. G. Collingwood em seu *Principles of Art*, Oxford, 1937. Os filósofos analíticos não estão imunes a esse erro. Ver especialmente o trabalho de P. F. Strawson, “Aesthetic Appraisal and Works of Art”, em *Freedom and Resentment and Other Essays*, Londres, 1974, em que Strawson defende que as obras de arte são distinguidas por um critério particular de identidade – que torna todas as características esteticamente relevantes em propriedades essenciais.

[←129]

Ver, por exemplo, S. Hampshire, “Logic and Appreciation”, em W. Elton (ed.) *Aesthetic and Language*, Oxford, 1954.

[←130]

Ver F. A. Hayek, *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Londres, 1967, e Michael Polanyi, *Personal Knowledge*, Londres, 1958, cap. 7.

[←131]

Francis Herbert Bradley, filósofo inglês – NT.

[←132]

A. G. Baumgarten, *Reflections on Poetry*, 1735.

[←133]

Essa tese já foi sustentada de inúmeras formas. Veja, por exemplo, a seção 32 da *Crítica do Juízo* de Kant, e, para uma retomada moderna particularmente influente, F. N. Sibley, “Aesthetic Concepts”, *Phil. Rev.*, 1957, e “Aesthetic and Non-Aesthetic”, *Phil. Rev.* 1965.

[←134]

A confusão já foi bastante esclarecida e criticada por P. F. Strawson em *The Bound of Sense*, Londres, 1966, e também por R. Walker, *Kant*, Londres, 1978, cap. IV.

[←135]

“Bind another to its delight” – NT.

[←136]

Ver nota 114.

[←137]

Sobre o caráter “pernicioso” dessa idéia, ver D. Wiggins, *Sameness and Substance*, Oxford, 1980, p. 120.

[←138]

Não devemos ficar surpresos, portanto, com o fato de que a maior das tentativas de dar sentido à idéia de uma essência individual – a tentativa de Espinoza – tende naturalmente à conclusão de que só há uma coisa, e essa coisa é Deus.

[←139]

Wiggins, *Sameness and Substance*.

[←140]

P. F. Strawson, *Individuals, an Essay in Descriptive Metaphysics*, Londres, 1959.

[←141]

Ver especialmente Bernard Williams, *Descartes, The Project of Pure Enquiry*, Londres, 1978, sobre o conceito cartesiano “absolute” do mundo. Críticas pertinentes a essa concepção, em uma versão atribuída a Leibniz, podem ser encontradas em Strawson, *Individuals*, cap. 4.

[←142]

“Dialética Transcendental”, *Crítica da Razão Pura* (1781, 1787), tr. Norman Kemp Smith, Londres, 1929.

[←143]

J. G. Fichte, *The Science of Knowledge*, tr. e ed. P. Heath e J. Lachs, Cambridge, 1982, 2ª Introdução.

[←144]

T. Nagel, “Subjective and Objective”, em *Mortal Questions*, Cambridge, 1979.

[←145]

I. Kant, *Lectures on Philosophical Theology*, tr. Allen J. Wood, R. Gertrude, M. Clark, Ithaca e Londres, 1978, p. 150. A noção de uma “intuição intelectual” foi considerada de grande importância nessa conexão por vários seguidores de Kant, e notadamente por Fichte em *The Science of Knowledge*.

[←146]

Ver Z. Vendler, “A Note on the Paralogisms”, em G. Ryle (ed.), *Contemporary Aspects of Philosophy*, Stocksfield, 1976.

[←147]

Ver as referências a Shoemaker e Evans na nota 57.

[←148]

G. Evans, *The Varieties of Reference*, ed. J. McDowell, Oxford, 1982, caps. 6 e 7.

[←149]

“Os Paralogismos da Razão Pura”, e também “A Anfibologia dos Conceitos da Razão Pura” em *A Crítica da Razão Pura*.

[←150]

A “ausência do eu” na metafísica de Espinoza é uma de suas características mais admiráveis. Não há proposição remotamente equivalente ao *cogito* de Descartes até o livro 2, proposição XI da *Ética*, em que afirma que “a primeira coisa que constitui o ser real da mente humana não é nada mais do que a idéia de uma coisa individual existir de fato” – uma proposição que faz da existência individual da mente humana dependente de um *idéia* de individualidade. E a teoria detalhada da individualidade humana de Espinoza no livro 3 deixa claro que não há identidade do eu que não a que pode ser atribuída ao corpo; o que for destacável do corpo não é o eu individual, mas o atributo eterno da razão que participa da natureza de Deus.

[←151]

Assim temos Kant, que defende (na *Crítica do Juízo*) que no julgamento da beleza nós entendemos a harmonia entre nossas próprias faculdades e o mundo dos objetos, e em consequência vemos nas obras da natureza uma idéia de finalidade que é entendida a partir de nossa atividade e natureza.

[←152]

Being and Nothingness, tr. Hazel E. Barnes, Nova York, 1956, livro III, cap. 3.

[←153]

Ibid., p. 384-5.

[←154]

Ibid., p. 396.

[←155]

Ibid., p. 404.

[←156]

Ibid., p. 399.

[←157]

Ver o argumento sobre sadismo no Cap. 10.

[←158]

G. W. F. Hegel, *The Philosophy of Right*, tr. e ed. T. M. Knox, Oxford, 1942, complemento ao parágrafo 158.

[←159]

*Love seeketh only self to please,
To bind another to its delight;
Joys in another's loss of ease,
And builds a Hell in Heaven's despite* – NT.

[←160]

Ver meu trabalho *Art and Imagination*, cap. 11.

[←161]

Quando leggero il disiato riso / esser baciato da cotanto amante, / questi, che esteira da me non fia diviso, / la bocca mi baciò tutto tremante.

[←162]

Aurel Kolnai, *Sexualethik, Sinn und Grundlagen der Geschlechtsmoral*, Paderborn, 1930, p. 66.

[←163]

Ver Santo Agostinho, *De Nuptiis et Concupiscentia*, e a encíclica do Papa Inocêncio III, *De Miseria Humanae Conditionis*. As da experiência da inocência... [Por contraste] a extorsão da mulher pelo homem, e vice-versa, reduzindo-os mentalmente a um mero objeto, marca exatamente o início da vergonha” (Papa João Paulo II (Karól Woytila), *Love and Responsibility*, 1960, tr. H. J. Willetts, Londres, 1981, citado em Paul Johnson, *Pope John*

Paul II and the Catholic Restoration, Londres, 1982. A passagem tinha a intenção de ser um comentário ao Gênesis 2:25 – “E estavam ambos nus, o homem e a mulher, e não estavam envergonhados” – um verso que é crucial para as teorias cristãs da encarnação).

[←164]

De Hominis Opificio, cap. 17, tr. H A. Wilson, em *Gregory of Nyssa, Dogmatic Treatises etc.*, Oxford, 1893.

[←165]

Bella Millett (ed.), *Hali Meidhad*, Oxford (Early English Text Society), 1982, p. 4. Minha tradução não apreende a vigorosa aliteração do original. [Segue a tradução feita por Roger Scruton: “That vice that begot thee of thy mother, that same / Improper burning of the flesh, that fiery itch of / That carnal excitement before that disgusting work, / That animal intercourse, that shameless togetherness, / That filthy, stinking and wanton deed” – NT].

[←166]

Santo Agostinho, *A Cidade de Deus*, livro XIV, cap. 19.

[←167]

Ibid.

[←168]

Ibid., cap. 23.

[←169]

“*Worms shall try / That long-preserved virginity*” – NT.

[←170]

O Mundo como Vontade e Representação, vol. I, livro 3, seção 51.

[←171]

Para uma interpretação desse poema, ver J. A. Bennett, *The Parliament of Fowls, an Interpretation*, Oxford, 1957. Eu estou particularmente endividado à obra de Victoria Rothschild, “The Parliament of Fowls, Chaucer’s Mirror up to Nature?”, *The Review of English Studies*, vol. XXXV, (1984), pp. 164-84.

[←172]

Um tipo de festa encenada por jovens da esquerda em Paris durante a década de 60, em que cada pessoa tinha que levar um parceiro para ter o direito de ter relações sexuais com qualquer um presente.

[←173]

Esse tipo de riso – apesar de que não todos os tipos – foi razoavelmente caracterizado por Henri Bergson, *Le Rire*, 23 ed. Paris, 1924; *Laughter*, Filadélfia, 1970.

[←174]

“*What I want is a particular body, / The further particulars being obscene / By definition*” – NT.

[←175]

Henry James, *Notebooks*, ed. T. Matthieson, p. 124, e o prefácio ao *The Bostonians*.

[←176]

Havelock Ellis tem um estudo interessante a respeito da cobertura do rosto na vergonha. Ver *Studies in the Psychology of Sex*, vol. I: *On Modesty*, 3ª ed., Filadélfia, 1923, p. 58-9. O hábito muçulmano do véu é um índice de vergonha e modéstia. Conforme as mulheres islâmicas, quanto mais você esconde, mais vulnerável se torna o resquício de superfície ainda descoberta. Os olhos, mãos e tornozelos das mulheres cobertas se tornam particularmente excitantes, e também particularmente vulneráveis a qualquer olhar concupiscente. Frequentemente parece que as mãos da mulher reagem espontaneamente ao olhar focado nelas, mesmo que o homem não tenha sido visto.

[←177]

Ibid., vol I.

[←178]

T. Carlyle, *Sartor Resartus*, Everyman Edition, 1908, p. 30.

[←179]

A evidência está convenientemente reunida na obra de Ellis, *Studies in the Psychology of Sex*, vol I.

[←180]

Filth pode significar imundície e imoralidade – NT.

[←181]

Aurel Kolnai, *Sexualethik, sinn und Grundlagen der Geschlechtsmoral*, Paderborn, 1930, p. 13: “*Die Kategorie der Schmutzer kommt primär und unmittelbar nur in sexuellen Bezirk der Ethos vor; nur hier ist ‘moralisch unsauberer Ding’ als wirklich dinglicher, massiver Realitätsbestandteil vorhanden.*” Eu faço uma defesa dessa observação no Capítulo 11.

[←182]

Defiled, polluted, rifled – NT.

[←183]

Nicolas Restif de la Bretonne, *M. Nicolas*, Paris, 1827, vol. I, p. 94.

[←184]

A história está em L. Lombroso e G. Ferrero, *La Femme prostituée*, Paris, 1893, p. 590.

[←185]

“*La pudeur c'est la honte de l'animalité qui est en nous.*” Camille Mélinaud, “La Psychologie de la pudeur”, *La Revue*, nº 10, p. 397.

[←186]

Max Scheler, *Über Scham und Schamgefühl*, em *Schriften aus dem Nachlass*, 2ª edição, ed. Maria Scheler, Bern, 1957, p. 80.

[←187]

De Generatione Animalium, 725b, por exemplo.

[←188]

Aristide Bruant, *Dictionnaire français-argot*, Paris, 1901, vocábulo *coït*.

[←189]

Essas expressões idiomáticas correspondem, por exemplo, ao “molhar o biscoito”, “afogar o ganso” e assim por diante – NT.

[←190]

Squelching – NT.

[←191]

Wayland Young, *Eros Denied*, Londres, 1965, cap. 1.

[←192]

J. P. Sartre, *Being and Nothingness*, tr. Hazel E. Barnes, Nova York, 1956, p. 397.

[←193]

“*Love has pitched his mansion / In the house of excrement*” – NT.

[←194]

Leopardi, “*A sè stesso*.” Eu discuto o sentido desse poema em *The Aesthetic Understanding*, Londres, 1983, p. 237-40.

[←195]

“*May'st thou not piss, who did'st refuse to spend, / When all my joys did on false thee depend*” – NT.

[←196]

Mais quoi! Tout n'est rien, putains, aux pris de vos / Cuts et cons dont la vue et le gout et l'odeur / Et le toucher font des élus de vos devots, / Tabernacles et Saint des Saints de l'impudeur.

[←197]

*Worst part of me, and henceforth hated most,
Through all the town the common rubbing post
On whom each wretch relieves her tingling cunt,
As hogs on gates do rub themselves and grunt* – NT.

[←198]

A imagem é parcialmente descrita em Wayland Young, *Eros Denied*, p. 95-6.

[←199]

“*Belle vertu! qu'on attaché sur soi avec des épingles!*” – NT. 200

[←200]

E. P. de Senancour, *De l'amour*, Paris, 1834, vol. I, p. 209.

[←201]

Havelock Ellis, *Studies in the Psychology of Sex*, vol. I, p. 82.

[←202]

Georg Simmel, *The Philosophy of Money*, tr. T. Bottomore, D. Frisby e K. Maengelberg, Londres, 1978, p. 376-7.

[←203]

Bernardo de Quiros y Llanas Aguilaniedo, *La Mala Vida en Madrid*, Madri, 1901, p. 204.

[←204]

Nesse exame do *ethos* do consumismo, Jean Baudrillard tem pouco a dizer sobre a prostituição, mas muito sobre o significado sexual das bonecas e a “fetichização” do corpo, tornando-o “embonecado” e, portanto, sujeito ao processo de “simulação e restituição”: *La Société de consommation*, Paris, 1970, p. 235 *et seq.*

[←205]

A frase “economia moral” é usada por E. P. Thompson em “The Peculiarities of the English” (em *The Poverty of the Theory*, Londres, 1978) para descrever os acordos que, em seu entender, foram varridos pela Revolução Industrial e pela evacuação do campo.

[←206]

Eu me refiro aqui aos tipos ideais de “comunismo primitivo”, “escravidão”, “feudalismo”, “capitalismo”, “socialismo”, e “comunismo (total)” conforme descritos no *Capital* e em outros lugares. Uso a expressão “tipo ideal” no sentido dado por Weber: ver a entrada *ideal type* no meu *Dictionary of Political Thought*, Londres, 1982.

[←207]

Pauline Réage, *Histoire d'O*, Sceaux, 1954.

[←208]

P. H. Wicksteed, *An Introduction to Political Economy*, Londres, 1910.

[←209]

G. Garibaldi, *Memorie autobiografiche*, 7ª ed., Florença, 1888, p. 56.

[←210]

Stendhal, *De l'amour*, Paris, 1891.

[←211]

Georg Simmel, “Die Koketterie”, em *Philosophische Kultur, Gesammelte Essays*, ed. J. Habermas, Berlim, 1983 (original, Potsdam, 1923).

[←212]

Du listiger Held
Sieh' wie du lüg'st!
Wie auf dein Schwert
du schlecht dich beruf'st!
Wohl kenn' ich sein
Scharfe, doch kenn' auch die Scheide,
darin so wonig ruh't an der Wand – NT.

[←213]

Ética, livro 3, proposição XXXV.

[←214]

“Je n’aurais pas voulu savoir seulement avec quelle femme elle avait passé cette nuit-là, mais quel plaisir particulier cela lui représentait, ce qui se passait à ce moment-là en elle” – NT.

[←215]

La Fugitive, Pléiade ed., p. 545-6.

[←216]

Ética, livro 3, proposição XXXV.

[←217]

Stendhal, *De l’amour*, livro II, cap. 59; Denis de Rougemont, *Passion and Society*, tr. M. Belgion, ed. rev., Londres, 1956.

[←218]

Søren Kierkegaard, “The Immediate Stages of the Erotic”, em *Either/Or*, tr. W. Lowrie, Nova York, 1959, vol. I.

[←219]

Ibid. p. 98-9.

[←220]

De l’amour, vol. II, p. 229-30.

[←221]

Letters of Lord Byron, ed. Leslie Marchand, vol. 6, Londres, 1976.

[←222]

A expressão “objetivo correlativo” foi tirada de um ensaio de T. S. Eliot sobre *Hamlet* (“Hamlet and his Problems”), em *The Sacred Wood*, Londres, 1920.

[←223]

*Ich war, wo ich von je gewesen,
wohin auf je ich geh’:
im weiten Reich der Weltennacht.
Nu rein Wissen dort uns eigen:
göttlich ew’ges Urvergessen!* – NT.

[←224]

Cf. a caracterização freudiana desse episódio feita por Pierre-Jean Jouve, *Le Don Juan de Mozart*, Paris, 1952.

[←225]

Elis, *Studies in the Psychology of Sex*, vol. III.

[←226]

Ibid., p. 137 *et seq.*; C. Féré, *Revue de Medecine*, 1900.

[←227]

Charles Cornevin, *Archives d'anthropologie criminelle*, 1896, apud Elis, *Studies in the Psychology of Sex*, vol. III, p. 137-8.

[←228]

Ibid., p. 160.

[←229]

Richard Freiherr von Krafft-Ebing, *Psychopathia Sexualis*, tr. (com o título *The Aberrations of Sexual Life*) A. V. Burbury, Londres, 1951.

[←230]

Ver M. Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, 1975..

[←231]

Sartre, *Being and Nothingness*, p. 404.

[←232]

Ibid., p. 403.

[←233]

*I like a look of agony
Because I know it's true;
Men do not sham convulsion,
Nor simulate a throe.*

[←234]

De Sade, *La Nouvelle Justine*, cap. I, é suficiente para demonstrar o ponto.

[←235]

Georges Bataille, *L'Érotisme*, Paris, 1957.

[←236]

Montaigne, “Upon Some Verses of Virgil”, em *Essays*, tr. J. Florio, vol. 3, p. 192.

[←237]

G. W. Peckham, apud Havelock Ellis, *Studies in the Psychology of Sex*, 3ª ed., Filadélfia, 1923, vol. III, p. 35.

[←238]

Ver o Apêndice 2.

[←239]

Este é simplesmente um aspecto do que é por vezes conhecido como a teoria de “QuineDuhem”, que diz que observação e teoria são interdependentes; *o que* você observa só é genuinamente observado quando a teoria garante essa observação. (Ver P. M. M. Duhem, *The Aim and Structure of Physical Theory*, tr. P. P. Wiener, Princeton, 1954, e W. V. Quine, *Word and Object*, Cambridge, Mass., 1975, p. 320.

[←240]

Edward O. Wilson, *Sociobiology, the New Synthesis*, Cambridge, Mass., 1975, p. 320. Um sumário legível das teorias sociobiológicas do sexo e da reprodução pode ser encontrado em D. P. Barash, *Sociobiology and Behaviour*, 2ª ed., Londres, 1982, caps. 10 e 11.

[←241]

A incompletude inerente à explicação darwinista tem consequências importantes para a filosofia de evolução: em particular, não está claro *o que* precisa ser adicionado à análise darwiniana para fazer previsões não-triviais sobre a evolução das espécies. A maneira mais *fácil* de completar a explicação darwiniana é adicionar uma teoria do desenvolvimento genético, e assumir que todos os recursos que contribuem para a sobrevivência da espécie são eles próprios geneticamente determinados. Isto pode ser expresso contenciosamente dizendo que o que importa não é a sobrevivência da espécie, mas a sobrevivência do gene. O sociobiólogo normalmente toma esta posição, e argumenta que o comportamento social, *já que* se adapta para assegurar a sobrevivência da espécie, deve, *portanto*, ser determinado geneticamente. A conclusão é totalmente injustificada por si só, e geralmente é sustentada por uma analogia de lógica circular entre a sociedade humana e as “sociedades” de insetos, que não exhibe nada da adaptabilidade do comportamento humano. (Veja, por exemplo, E. O. Wilson, *The Insect Societies*, Cambridge, Mass., 1971.) No mundo dos insetos, *tudo* é geneticamente programado. E um cientista honestoalaria de pronto: e veja como é *diferente* do nosso mundo!

[←242]

Essa objeção foi feita, por exemplo, por Sir Edmund Leach em *Social Anthropology*, Londres, 1982.

[←243]

E. O. Wilson, *On Human Nature*, Cambridge, Mass., 1978, p. 139-40.

[←244]

O sentido da diferença entre os dois padrões de atividade – o imposto por um programa genético e o derivado dos atos criativos de cooperação racional – é responsável pela distinção de Henri Bergson entre instinto e intelecto: *Creative Evolution*, tr. A. Mitchell, Londres, 1911. Uma descrição impressionante dos complexos hábitos sociais de abelhas foi apresentada por Karl von Frisch, *The Dancing Bees, an Account of the Life and Senses of the Honey Bee*, tr. D. Ilse, Londres, 1954. O relato de Von Frisch é discutido proveitosamente por Jonathan Bennett em *Rationality*, Londres, 1964. Bennett mostra que a complexidade do comportamento das abelhas, apesar de notável, não pode justificar sua descrição como uma linguagem; e sem linguagem não há nem racionalidade, nem “cooperação” genuína, do tipo familiar no mundo humano.

É importante ressaltar que o comportamento dos animais superiores é diferente dos insetos por exibir aprendizagem, e é, portanto, infinitamente adaptável para o recebimento de *novas informações*. Os bergsonianos, que usam o termo “instinto” para abranger tanto o comportamento dos insetos quanto certos tipos de comportamento em animais superiores, ignoram esta distinção vital.

[←245]

Esse termo, introduzido às ciências sociais por Dilthey, e adotado por Weber, tem o propósito de apreender um ato intelectual familiar, mas elusivo, por meio do que compreendemos o comportamento e pensamentos dos outros através de uma identificação parcial com seu ponto de vista. Ver o verbete *Verstehen* em meu *Dictionary of Political Thought*, Londres, 1982.

[←246]

Estou me referindo a Desmond Morris, *The Naked Ape, A Zoologist's Study of the Human Animal*, Londres, 1967, e também a Alex Comfort, *Sex in Society*, 1950, ed. Revisada em 1963, Londres, em que uma descrição completamente revista do ato sexual é apresentada para mostrar seus prazeres em termos apetitivos.

[←247]

On Human Nature, p. 109.

[←248]

Pierre van den Berghe, citado em Wilson, *ibid.*, p. 109-10.

[←249]

Ibid., p. 142.

[←250]

A. Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, tr. E. J. F. Payne, Indian Hills, Colorado, 1958, vol. II, cap. 44, “The Metaphysics of Sexual Love.”

[←251]

Ibid., p. 549.

[←252]

Ibid., p. 537.

[←253]

Ibid., p. 537.

[←254]

Ibid., p. 559.

[←255]

Neologismo cunhado por R. Wagner no seu *Tristão e Isolda* (Ato III). O prefixo “ur” significa “antigo”, “original;” “*vergessen*” é um verbo que se traduz por “esquecer.” “Esquecimento primitivo”, “desconhecimento primordial” e “desaparecimento” não são traduções exatas, mas se aproximam da idéia que encerra o vocábulo – NT.

[←256]

Platão, *Banquete*, 192c.

[←257]

Eduard von Hartmann, *Philosophy of the Unconscious*, tr. W. C. Coupland, Londres, 1884, p. 223.

[←258]

Ibid., p. 232.

[←259]

Ibid., p. 238.

[←260]

Melanie Klein, *Envy and Gratitude, a Study of Unconscious Sources*, Londres, 1957; Wilhelm Reich, *The Function of the Orgasm*, 1968, tr. V.R. Carfagno, Nova York, 1973, Londres, 1983.

[←261]

O tipo exato de teoria por que esperava é matéria de disputa. Um candidato possível é dado por Richard Wollheim, *Sigmund Freud*, Modern Masters, Londres e Nova York, 1971.

[←262]

Essa idéia funcionalista de mito é familiar aos escritos de Georges Sorel (especialmente *Réflexions sur la violence*, Paris, 1908); sua aplicação à psicanálise parece estar implícita na discussão de Wittgenstein em *Lectures and Conversations on Aesthetics, Freud, and Religious Belief*, ed. C. Barret, Oxford, 1966.

[←263]

“Three Essays on Sexuality” (1905), republicado pela Penguin Freud Library, vol. 7: *On Sexuality*, ed. J. Strachey e A. Richards, Harmondsworth, 1977, p. 60.

[←264]

Ibid., p. 61.

[←265]

Ibid., p. 83.

[←266]

Ibid., p. 83.

[←267]

Vou discutir o significado desse termo adiante. Ver também a nota 273.

[←268]

“Three Essays”, p. 94.

[←269]

Ver especialmente a dolorosa reconstrução em Peter Madison, *Freud's Concept of Repression and Defense, its Theoretical and Observational Language*, Minneapolis, 1961.

[←270]

S. Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, edição padrão das obras de Freud, ed. J. Strachey, Londres, 1955, vol. XVIII, p. 29-30.

[←271]

Sir Karl Popper, *Conjectures and Refutations*, Londres, 1963, cap. 1, p. 34-5; Ernest Nagel, “Methodological Issues in Psychoanalytic Theory”, em S. Hook (ed.): *Psychoanalysis, Scientific Method, and Philosophy*, Nova York, 1959, p. 38-56.

[←272]

Freud, “Three Essays” p. 119.

[←273]

“On the Universal Tendency to Debasement in the Sphere of Love” (1912), em *On Sexuality*, p. 243-60.

[←274]

Por exemplo, na edição de 1915 dos “Three Essays”.

[←275]

Ver, por exemplo, “Analysis Terminable and Interminable” (1937), em *Collected Papers*, tr. J. Riviere, Nova York e Londres, 1924-50, Vol. V, p. 344.

[←276]

Melanie Klein, *Envy and Gratitude*.

[←277]

“Three Essays”, p. 139.

[←278]

Ibid.

[←279]

Wilhelm Reich, *The Function of the Orgasm*; Norman O. Brown, *Life Against Death*, Londres, 1959.

[←280]

E. Chambard, *Du somnambulisme*, Paris, 1881. Ver a discussão em Havelock Ellis, “The Doctrine of Erotogenic Zones”, *Studies in the Psychology of Sex*, vol. VII, Filadélfia, 1928, p. 111-20.

[←281]

Freud, “Three Essays”, p. 84.

[←282]

Ibid., p. 99.

[←283]

A teoria de Hume de que uma “idéia” (ou seja, qualquer conteúdo mental intelectual) é, e deve ser, o lembrete desvanecente de uma “impressão” aparece na *Investigação sobre o Entendimento Humano*, 1748, seção 2. O efeito desastroso dessa teoria, que obliterou a distinção entre processos sensoriais e intelectuais e que efetivamente removeu a possibilidade de explicar a intencionalidade desses últimos, tem sido uma questão de frequente comentário filosófico,

desde que Kant a demoliu em *The Critique of Pure Reason* (1781, 1787), tr. Norman Kemp Smith, Londres, 1929.

[←284]

“Three Essays”, p. 125.

[←285]

Ibid., p. 98.

[←286]

“Where Bentley late tempestuous wont to sport / In troubled waters, but now sleeps in port”.

[←287]

Ibid., p. 130. É evidente que há uma distinção entre as sensações sentidas no olho e as percepções sentidas pelo olho. Alguns filósofos dizem que a percepção não envolve, e portanto não é uma forma de, sensação (e. g. D. M. Armstrong, *Bodily Sensations*, Londres, 1962). Mesmo que discordemos disso, (ver, por exemplo, Christopher Peacocke, *Sense and Content*, Oxford, 1983), devemos reconhecer que um *prazer* da percepção é uma coisa radicalmente diferente de um *prazer* da sensação. Como T. de Aquino persuasivamente defende, o primeiro pode incluir prazeres estéticos (prazeres envolvidos no reconhecimento da beleza), enquanto o segundo não pode (*Summa Theologica*, 1a, 2ae, 27, I) Vou discutir novamente esse ponto no Capítulo 8.

[←288]

“Three Essays”, p. 157.

[←289]

Ibid., p. 69.

[←290]

Ibid.

[←291]

Assim, entre os treze critérios básicos de “resistência” à análise, Madison (*Freud's Concept of Repression and Defense*, p. 69) lista os seguintes: “expressar uma oposição intelectual à teoria da psicanálise com fundamentos científicos”; “experimentar sensações desagradáveis durante a terapia”; e até “desenvolver um interesse teórico na psicanálise e querer ser instruído na teoria pelo terapeuta”!

[←292]

New Introductory Lectures on Psychoanalysis, Nova York, 1933, p. 126-7.

[←293]

Wittgenstein, *Lectures and Conversations*, p. 18.

[←294]

Cf. John Casey, “The Autonomy of Art”, em *Philosophy and the Arts*, Royal Institute of Philosophy Lectures, vol. VI, Londres, 1973.

[←295]

É interessante notar que, para a psicanálise, todos esses sentimentos morais são, em última instância, sistematicamente descartados. Em uma influente e farisaica exposição de moralidade psicanalítica, J. C. Flugel escreve: “O que chamamos de ‘impedimento racional’ por parte do indivíduo é (...) outro substituto para tabu.” (*Man, Morals and Society*, 1945; Peregrine Edition, Harmondsworth, 1962, p. 163.).

[←296]

Andreas Capellanus, *The Art of Courtly Loving*, tr. e ed. J. J. Parry, Nova York, 1941, p. 28.

[←297]

Dante, *Vita Nuova*, cap. 2.

[←298]

Sobre esse tema, ver as exageradas teorias de Denis de Rougemont em *Passion and Society*, tr. M. Belgion, edição revisada, Londres, 1956; e *Comme toi-même*, Paris, 1961, tr. como *The Myths of Love*, por R. Howard, Londres, 1964.

[←299]

Essa idéia é enfatizada por Abravanel (Leone Ebreo), *The Philosophy of Love (Dialoghi d'amore)*, tr. F. Friedburg-Seeley e J. H. Barnes, introdução por C. Roth, Londres, 1937, p. 41.

[←300]

D. Hume, *Treatise of Human Nature*, livro II, cap. 2, seção XI.

[←301]

Ibid.

[←302]

Platão, *Banquete*, 211b-212a.

[←303]

Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, livro VIII.

[←304]

“L'intérêt parle toutes sortes de langues, et jous toutes sortes de personages, même celui de désintéressé” – NT.

[←305]

R. G. Collingwood, *Principles of Art*, Oxford, 1938, cap. V.

[←306]

B. Croce, *Aesthetic*, 2ª ed., tr. D. Ainslee, Londres, 1923, cap. XII.

[←307]

A busca por uma teoria objetivista da virtude é vista agora sob alguma suspeita, por razões como as que são dadas por Bernard Williams em *Morality*, Londres, 1973, p. 69-76.

[←308]

Ver S. Hampshire, “Logic and Appreciation”, em W. Elton (ed.), *Aesthetics and Language*, Oxford, 1954.

[←309]

I. Kant, *Foundations of the Metaphysics of Morals*, edição da Academia Prussiana, p. 399 *et seq.*

[←310]

Essa ênfase na conexão entre a autoconsciência e um senso de identidade ao longo do tempo é central a muitos dos argumentos de Kant em *Critique of Pure Reason* (1781, 1787), tr. Norman Kemp Smith, Londres, 1929.

[←311]

Ver os argumentos agora familiares de Sidney Shoemaker em *Self-Knowledge and Self-Identity*, Ithaca, 1963.

[←312]

Cf. a teoria de Merleau-Ponty do entendimento intencional dirigido à “encarnação” do outro em *Phenomenology of Perception*, tr. C. Smith, Londres, 1962.

[←313]

G. Lessing, *Laocoon*, 1766, cap. IV.

[←314]

A. Schopenhauer, *O Mundo como Vontade e Representação*, vol. I, livro 3, seção 51.

[←315]

Montaigne, *Ensaaios*, livro I, cap. XXVII.

[←316]

Martin Buber, *I and Thou* (1922), tr. R. G. Smith, Nova York, 1958.

[←317]

J. M. E. McTaggart, *The Nature of Existence*, Cambridge, 1927, vol. II, cap. 41, p. 151. Uma análise parecida é feita por Max Scheler, *The Nature of Sympathy*, tr. P. Heath, Londres, 1954, p. 121: “Nada mostra melhor [que o objeto do amor é de uma “particularidade não especificada”] do que a perplexidade extraordinária que vemos como consequência de pedir às pessoas que deem ‘razões’ para o seu amor.” E cf. Montaigne, “Of Friendship” (*Essays*, livro I, no. XXVII, tr. John Florio): “Se um homem me instar a dizer o porquê de eu amá-lo, sinto que isso não possa ser dito, a não ser pela resposta: porque era ele, e porque era eu mesmo.”

[←318]

McTaggart, *The Nature of Existence*, p. 152.

[←319]

S. Kierkegaard, *Either/Or*, tr. W. Lowrie, Nova York, 1959, vol. II, p. 46.

[←320]

O vol. 1, ostensivamente preocupado com o estilo de vida “estético”, contém o pungente “Diário de um Sedutor”, a que o vol. 2, preocupado com o estilo de vida “ético”, oferece um tipo de resposta em uma análise tranquila e solene do casamento.

[←321]

F. Nietzsche, *The Will to Power*; tr. W. Kaufmann e R. J. Hollingdale, ed. W. Kaufman, Nova York, 1967, no. 964.

[←322]

J. P. Sartre, *Saint-Genet, comédien et martyr*, Paris, 1955.

[←323]

What you do / Still betters what is done. When you speake (Sweet) / I'd have you do it ever: When you sing, / I'd have you buy, and sell so: so give Almes, / Pray so: and for the ord'ring your Affayres / To sing them too. When you dance, I wish you / A wave o'h Sea, that you might ever do / Nothing but that: move still, still so: / And owne no other Function. Each your doing, / (So singular, in each particular) / Crownes what you are doing, in the present deeds, / That all your Actes, are Queens.

[←324]

*Oh Plato! Plato! You have paved the way,
With your confounded fantasies, to more
Immoral conduct by the fancied sway
Your system feigns o'er the controlless core
Of human hearts, than all the long array
Of poets and romancers: – You're a bore,
A charlatan, a coxcomb – and have been,
At best, no better than a go-between – NT.*

[←325]

Stendhal, *De l'amour*, Paris, 1891, livro I, cap. 2: “*il suffit de penser a une perfection pour la voir dans ce qu'on aime.*”

[←326]

[←327]

Defendi essa tese em detalhes em *The Aesthetics of Architecture*, Londres, 1979, caps. 5-9.

[←328]

A quebra das linhas, expondo a rima interna, deve-se a Ezra Pound: ver Hugo Kenner (ed.) *The Translations of Ezra Pound*, Londres, 1953, em que a *canzone* está impressa em uma tradução adornada. Pound faz outra tradução, mais bela e pessoal, no Canto XXXVI. [*Egli è creato / e a sensato / nome / D'alma chostume / di chor voluntade / Vien da veduta forma che s'intende / Che'l prende / nel possibile intelletto* – NT].

[←329]

Robert Solomon, *Love: Emotion, Myth and Metaphor*, Nova York, 1981, esp. p. 48.

[←330]

Ibid., p. 5.

[←331]

Expressão atribuída a Benjamin Franklin, que pode ser traduzida, grosso modo, por “homem que se fez por conta própria” – NT.

[←332]

“*Joys in another's loss of ease*” – NT.

[←333]

“Smiles from reason flow, and are of love the food” – NT.

[←334]

O papa João Paulo II falou sobre a nupcialidade do corpo humano (*Love and Responsibility*, 1960, tr. H. J. Willetts, Londres, 1981) Suas palavras têm origem em Max Scheler, apesar de não ter encontrado a passagem específica.

[←335]

As I hope

*For quiet days, faire issue, and long life,
With such love as 'tis now, the murkiest den,
The most opportune place, the strongest suggestion
Our worser Genius can, shall never melt
Mine honor into lust – NT.*

[←336]

Lay your sleeping head, my love,
Human on my faithless arm;
Time and fevers burn away
Individual beauty from
Thoughtful children, and the grave
Proves the child ephemeral:
But in my arms till break of day
Let the living creature lie,
Mortal, guilty, but to me
The entirely beautiful.
Soul and body have no bounds:
To lovers as they lie upon
Her tolerant enchanted slope
In their ordinary swoon,
Grave the vision Venus sends
Of supernatural sympathy,
Universal love and hope;
While an abstract insight wakes
Among the glaciers and the rocks
The hermit's sensual ecstasy.
Certainty, fidelity
On the stroke of midnight pass Lay your sleeping head, my love,

Human on my faithless arm;
Time and fevers burn away
Individual beauty from
Thoughtful children, and the grave
Proves the child ephemeral:
But in my arms till break of day
Let the living creature lie, Mortal, guilty, but to me
The entirely beautiful.
Soul and body have no bounds:
To lovers as they lie upon
Her tolerant enchanted slope
In their ordinary swoon,
Grave the vision Venus sends
Of supernatural sympathy, Universal love and hope;
While an abstract insight wakes
Among the glaciers and the rocks The hermit's sensual ecstasy. Certainty, fidelity
On the stroke of midnight pass
Like vibrations of a bell – NT.

[←337]

Ver Virgil C. Aldrich, *Philosophy of Art*, Englewood Cliffs, 1963, cap. I.

[←338]

Ver a crítica devastadora da literatura de educação sexual, e de sua ideologia anti-amor, em Thomas Szasz, *Sex: Facts, Frauds and Follies*, Oxford, 1981.

[←339]

The Letters of Héloïse and Abelard, ed. e tr. Betty Radice, Harmondsworth, 1974, p. 113.

[←340]

Not Caesar's empress would I deign to prove;
No, make me mistress of the man I love;
If there be yet another name more free,
More fond, than mistress, make me that to thee!
Oh happy state! when souls each other draw,
When love is liberty, and nature, law:
All then is full, possessing, and possess'd,
No craving void left aking in the breast:
Ev'n thought meets thought, ere from the lips it part,
And each warm wish springs mutual from the heart.

This sure is bliss (if bliss on earth there be)
And once the lot of Abelard and me – NT.

[←341]

*Oh happy state! To be my lover's whore,
And love in liberty, by nature's law* – NT

[←342]

Eu discuto essa questão em *Art and Imagination*, Londres, 1974, cap. 9. 343 Abravanel, *The Philosophy of Love*, p. 53.

[←343]

Abravanel, *The Philosophy of Love*, p. 53.

[←344]

How much better is thy love than wine!
And the smell of thine ointments than all spices! Thy lips, O my spouse, drop as the
honeycomb, Honey and milk are under thy tongue:
And the smell of thy garments is like the smell of Lebanon....
My beloved put his hand by the hole And my bowels were moved by him. I rose up to open to
my beloved: And my hands dropped with myrrh, And my fingers with liquid myrrh, Upon the
handles of the lock – NT.

[←345]

Procurei esclarecer essa questão em “Understanding Music”, em *The Aesthetic Understanding*,
Londres, 1983.

[←346]

[N.T.] da mihi basia mille, deinde centum, dein mille altera, dein secunda centum, deinde
usque altera mille, deinde centum.

[←347]

As linhas de Cátulo foram imitadas por José II: “Centum basia centies, / Centum basia millies,
/ Mille basia millies, / Et tot millia millies, / Quot guttae siculo mare, / etc.” Essa passagem foi
citada em *Anatomy of Melancholy*, parte III, seção 2 de Robert Burton.

[←348]

Theodor Reik, *Of Love and Lust*, Nova York, 1957, cap. 1.

[←349]

Tentei defender essa afirmação em *Art and Imagination*, partes I e II.

[←350]

Ver G. E. M. Anscombe, “Contraception and Chastity”, em *The Human World*, vol. II (1972).

[←351]

Otto Weininger, *Sex and Character*, English edition, Londres, 1903, p. 65.

[←352]

Stephen Heath, *The Sexual Fix*, Londres, 1982, p. 145.

[←353]

Guy Hocquenghem, *Le Désir homosexuel*, Paris, 1972, p.12.

[←354]

Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, Paris, 1949, tr. Como *The Second Sex* por H. M. Parshley, Londres, 1953:

Agora, o que sinaliza peculiarmente a situação da mulher é que ela – um ser livre e autônomo como todas as criaturas humanas – encontra-se, no entanto, vivendo em um mundo onde os homens a obrigam a assumir o estado do Outro. Eles propõem estabilizá-la como objeto e condená-la à imanência, já que sua transcendência deve ser ofuscada e para sempre transcendida por outro ego (*consciência*) que é essencial e soberano. O drama da mulher está nesse conflito entre as aspirações fundamentais de todo sujeito (*ego*) – que sempre considera o eu essencial – e as compulsões de uma situação em que ela é o não-essencial. [Penguin edn, p. 29]

[←355]

Algumas das evidências para essa afirmação – ardentemente discutida, por exemplo, por Anne Oakley em *Sex, Gender and Society*, Londres, 1972 – estão reunidas em *Sex and the Brain*, Londres, 1983, por Jo Durden-Smith e Diane de Simone. As autoras chamam atenção para a extrema censura, e para a mania quase universal de censura, exercida pelas feministas a fatos cientificamente estabelecidos.

[←356]

“De la puberté”, 1749, em *L'Histoire naturelle* (seleções, ed. J. Varloot, Paris, 1984, p. 87).

[←357]

E. P. de Senancour, *De l'amour*, Paris, 1834, vol. I, p. 72-3.

[←358]

Ver acima, nota 344.

[←359]

Ver acima, nota 344.

[←360]

Guy Hocquenghem, *Le Désir homosexuel*.

[←361]

Yukio Mishima, *Sun and Steel*, tr. J. Bester, Londres, 1971. Ver também a descrição do desejo homossexual na obra de Mishima *Forbidden Colours*, tr. A. H. Marks, Nova York, 1968.

[←362]

A distinção entre as virtudes masculinas e femininas é obviamente bem mais velha que Aristóteles. Hume distingue essas virtudes no *Tratado da Natureza Humana*, livro III, cap. 2, seção XII. No entanto, como ele considera as virtudes em que homens e mulheres mais diferem (castidade e coragem) como virtudes “artificiais”, é possível que concordasse com a reivindicação feminista de que as virtudes podem ter sido construídas da mesma forma para ambos os sexos.

[←363]

Margaret Mead, *Coming of Age in Samoa*, Nova York, 1927. As descobertas de Margaret Mead foram vigorosamente, senão cruelmente, questionadas por Derek Freeman, *Margaret Mead and Samoa*, Cambridge, Mass., 1983.

[←364]

*When as in silks my Julia goes,
Then, then (me thinks) how sweetly flows
The liquefaction of her clothes* – NT.

[←365]

Anne Hollander, *Seeing Through Clothes*, Nova York, 1978.

[←366]

Kenneth Clark, *The Nude, Study of the Ideal Form*, Nova York, 1956.

[←367]

G. W. F. Hegel, *The Phenomenology of Spirit* (1807), ed. J. Hoffmeister, Hamburg, 1952, seção 475 (tradução minha).

[←368]

Ruskin, em um folheto fervoroso e sentimental, defende a educação separada para homens e mulheres, em termos que traem essa excitação em cada conjuntura: “A beleza perfeita do rosto de uma mulher só pode consistir na paz majestosa fundada na memória de anos felizes e úteis, – cheia de doces registros; e da junção disso com uma infantilidade ainda mais

majestosa, que ainda está cheio de mudanças e promessas; – sempre aberta – modesta e brilhante, com a esperança de coisas melhores a serem ganhas e agraciadas” (*Sesame and Lilies*, Londres, 1865, seção 71).

[←369]

Ver Edmond et Jules de Goncourt, *La Femme au 18^e siècle*, Paris, 1862.

[←370]

Philippe Perrot, *Les Dessus et dessous de la bourgeoisie*, Paris, 1980.

[←371]

A questão da relação entre sexo e gênero foi utilmente discutida no julgamento de Ormrod J. em *Corbet v. Corbet* [1970] 2 All E. R. I, 33-51, o caso de divórcio precipitado pela decisão de April Ashley de se “tornar” a mulher que já se sentia ser. Como o juiz aponta, a distinção é de considerável importância legal, já que muitas questões adjudicáveis exigiam que os gêneros das partes fosse determinado, diferente do sexo. (Passaportes, por exemplo, devem ser claros a respeito do gênero.) Ver também as torturas sentimentais de Jan Morris em *Conundrum*, Londres, 1974.

[←372]

Ver, genericamente, Robert Gray e Bruce McEwen, *Sexual Differentiation of the Brain*, Cambridge, Mass., 1980, e, particularmente, John Money e Mark Schwartz, “Biological Determinants of Gender Identity Differentiation and Development”, em J. B. Hutchinson (ed.), *Biological Determinants of Sexual Behaviour*, Nova York, 1978.

[←373]

As memórias recentemente descobertas de Herculine Barbin foram publicadas, traduzidas por R. McDougall com uma introdução de Michael Foucault, pela Harvester Press, Brighton, 1980.

[←374]

Colin McGinn, *The Subjective View*, Londres, 1983.

[←375]

P. T. Geach, “Good and Evil”, em P. Foot (ed.), *Theories of Ethics*, Oxford, 1967.

[←376]

Lectures on Aesthetics, tr. T. M. Knox, Oxford, 1974, Introdução.

[←377]

Jacques Casanova de Seingalt, *Mémoires*, Paris, 1930, vol. 2, cap. I.

[←378]

Ver a citação de Simone de Beauvoir na nota 352.

[←379]

379 Et tu te rejoyis, petit,
Car voici que ta belle gaule,
Jalouse aussi d'avoir son role,
Vite, vite, gonfle, grandit, Raidit...
Ciel! la goutte, la perle
Avant-courriere, vient briller
Au meat rose: l'avalier,
Moi, je le dois, puisque deferle
Le mien de flux – NT.

[←380]

Ver “Three Essays on Sexuality” (1905), reimpresso na Penguin Freud Library, vol. 7: *On Sexuality*, ed. J. Strachey e A. Richards, Harmondsworth, 1977, especialmente o nº 1, “The Sexual Abberations.”

[←381]

And, where the beauteous region doth divide
Into two milky ways, my lips shall slide
Own those smooth alleys, wearing as I go
A tract for lovers on the printed snow;
Thence climbing o'er the swelling Appenine
Retire into thy grove of eglantine,
Where I will all those ravished sweets distill
Through love's alembic, and with chemic skill
From the mixed mass one sovereign balm derive,
Then bring that great elixir to thy hive – NT.

[←382]

Rémy de Gourmont, *The Natural Philosophy of Love*, tr. Ezra Pound, Londre, 1926, nova edição, 1957, p. 91-2 (originalmente *Essai sur l' instinct sexuel*, Paris, 1904). Recentes pesquisas sugerem que essa característica particular dos hábitos de acasalamento do louva-a-deus *não* é natural, mas um resultado da observação de entomólogos lascivos.

[←383]

G. E. M. Anscombe, “Contraception and Chastity”, em *The Human World*, vol. II (1972).

[←384]

Ver as respostas ao artigo de Anscombe de P. Winch, B. Williams e M. Tanner, em *ibid.* A controvérsia foi discutida por Jenny Teichman, “Intention and Sex”, em C. Diamond e J. Teichman (eds), *Intention and intentionality*, Brighton, 1979.

[←385]

Germaine Greer, *Sex and Destiny*, Londres, 1984, p. 101.

[←386]

Thomas Nagel, “Sexual Perversion”, em *Mortal Questions*, Cambridge, 1979.

[←387]

Ibid., p. 48.

[←388]

*And there, on that ordinary, plain bed,
I had love's body, I had the lips,
The delicious red lips of drunkenness,
Red lips of such drunkenness that now,
As I write – after so many years –
In my lonely house, I am drunk again – NT.*

[←389]

*Aspice, ut ante ipsum teneris exulted in herbis:
Nec dubito, quin se stulta decree putet.*

[←390]

Féré faz uma análise interessante do que ele chama de “zoofilia”, o amor pelos animais que, embora não uma perversão em si, pode preceder o desenvolvimento do desejo bestial. A implicação é que, nesse caso, o desejo surge do amor (C. Féré, *Evolution and Dissolution of the Sexual Instinct*, 2ª ed., Paris, 1904, p. 181). Essa implicação também aparece em J. R. Ackerley, *My Dog Tulip*, Londres, 1956. Mas, como Ackerley deixa claro, o desejo só foi possível porque o cão é inteiramente percebido em termos pessoais.

[←391]

*A sudden blow: the great wings beating still
Above the staggering girl, her thighs caressed
By the dark webs, her nape caught in his bill,
He holds her helpless breast upon his breast.
How can those terrified vague fingers push*

The feathered glory from her loosening thighs? – NT.

[←392]

Essa expressão [“corpse prophanation”] é usada por Henry Spencer Ashbee (“Pisanus Fraxi”); ver Peter Fryer (ed.), *Forbidden Books of the Victorians*, Londres, 1970 (bibliografia de literatura erótica de H. S. Ashbee).

[←393]

“*Love; cold – dead indeed, but not dethroned*” – NT.

[←394]

*In anxious secrecy they took it home,
And then the prize was all for Isabel:
She calm'd its wild hair with a golden comb,
And all around each eye's sepulchral cell
Pointed each fringed lash; the smeared loam
With tears, as chilly as a dripping well,
She drench'd away: – and still she comb'd, and kept
Sighing all day – and still she kiss'd and wept* – NT.

[←395]

*Tree you are
Moss you are,
You are violets with wind above them.
A child – so high – you are,
And all this is folly to the world* – NT.

[←396]

Cf. as descrições de Céline do comportamento dos cavalos na guerra: “os cavalos têm muita sorte, pois apesar de suportarem a guerra assim como nós, não pedimos sua anuência ou seu credo” [*les chevaux ont bien de la chance eux, car s'ils subissent aussi la guerre, comme nous, on ne leur demande pas d'y souscrire, d'avoir l'air d'y croire*] (*Voyage au bout de la nuit*, Paris, 1952, p. 45).

[←397]

Os “paradoxos da escolha coletiva” são muitos e distintos – abrangendo desde aqueles que surgem da procura por uma “função de bem-estar social”.

[←398]

Ver G. W.F. Hegel, *The Phenomenology of Spirit* (1807), tr. A. V. Miller, Oxford, 1977, B. IV. A, seções 178-196.

[←399]

Ver a distinção de Sir Isaiah Berlin entre as liberdades positiva e negativa em “Two Concepts of Liberty”, em *Four Essays on Liberty*, Oxford, 1969.

[←400]

Fenomenologia do Espírito.

[←401]

J.P. Sartre, *Being and Nothingness*, tr. Hazel E. Barnes, Nova York, 1956, p. 406.

[←402]

S. Freud, “Instincts and their Vicissitudes”, 1915, e “The Economic Problem of Masochism”, 1924, em *Collected Papers*, tr. J. Riviere, Nova York e Londres, 1924-50, vols. II e IV.

[←403]

Fryer, *Forbidden Books of the Victorians*, p. 24.

[←404]

Ibid., p. 178.

[←405]

Robert Solomon, *In the Spirit of Hegel*, Oxford, 1983, p. 448-9.

[←406]

A. Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, tr. E. J. F. Payne, Indian Hills, Colorado, 1958, vol. II, pp. 565-6. Uma reviravolta interessante ao argumento do sociobiólogo foi apresentada por Michael Levin, que defende que a anormalidade genética do ato homossexual também deve ser uma fonte de infelicidade – mesmo quando não reconhecida como tal – assim como nosso fracasso em fazer exercícios é uma fonte de infelicidade: “Why Homosexuality is Abnormal”, *The Monist*, 1984.

[←407]

Jules Michelet, *La Femme* (1859), ed. Thérèse Moreau, Paris, 1981, p. 286.

[←408]

Pléiade ed., Paris, 1954, vol. 2, p. 601-13.

[←409]

Sir Kenneth Dover, *Greek Homosexuality*, Londres, 1978.

[←410]

Eric Fuchs, *Sexual Desire and Love*, tr. M. Daigle, Cambridge e Nova York, 1983 (original: *Le Désir et la tendresse*, Genova, 1979), p. 216.

[←411]

Michael Levin, “Why Homosexuality is Abnormal”, tenta defender a “anormalidade” do ato homossexual sugerindo que os participantes estão usando seus órgãos sexuais para fins que *não deveriam* ter – e oferece uma teoria de funcionalidade para explicar sua posição. O resultado não só é absurdo por si só, mas também profundamente enganador, dando a entender que o caráter moral da sodomia homossexual não difere em nada da heterossexual.

[←412]

William Paley, *Moral and Political Philosophy*, 1785, livro III, parte III, cap. 5.

[←413]

Was so schlimmes schuf das Paar, / das liebend einte der Lenz? / Der Minne Zauber entzückte sie: / wer nüst mir der Minne Macht?

[←414]

C’est moi qui, sur ce fils chaste et respectueux, Osai jeter un oeil profane, incestueux – NT.

[←415]

G. W. F. Hegel, *The Philosophy of Right*, tr. e ed. T. M. Knox, Oxford, 1942.

[←416]

Oh that this too too solid Flesh would melt, Thaw and resolve it self into a Dew! – NT.

[←417]

“*Sallied*” e “*sullied*” – NT.

[←418]

“*Faire thought to ly between Maid’s legs*” – NT.

[←419]

Charles de Brosses, *Du Culte des dieux fetiches*, Paris, 1970. O termo começou a adquirir seu significado distintamente moderno na obra de Kant *Religion within the Limits of Reason Alone* (1973), tr. T. M. Greene e H. H. Hudson, Chicago, 1934, livro 4, parte 2, seção 3.

[←420]

Já discuti essa questão de forma mais aprofundada em “Fantasy, Imagination and the Screen”, em *The Aesthetic Understanding*, Londres, 1983.

[←421]

Ibid.

[←422]

Ver R. A. D. Grant, “The Politics of Sex”, *Salisbury Review*, I (2), 1982.

[←423]

Kant, *Metaphysic of Ethics*, Prussian Academy edition, parte II, pp. 423-4 (tr. por M. J. Gregor como *The Doctrine of Virtue*, Nova York, 1964, pp. 87-8).

[←424]

Diogenes Laércio, VI, 2, 46.

[←425]

Ver John McDowell, “Reason and Virtue”, *The Monist*, 1979, e “Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?”, *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume*, 1978.

[←426]

R. Scruton, “Attitudes, Beliefs and Reasons”, em J. Casey (ed.), *Morality and Moral Reasoning*, Londres, 1971.

[←427]

I. Kant, *Critique of Pratical Reason*, 1788, tr. L. W. Beck, Chicago, 1949; G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit* (1807), tr. A. V. Miller, Oxford, 1977; F. H. Bradley, *Ethical Studies*, Oxford, 1876.

[←428]

Cf. a visão de Hare de que os imperativos morais são parcialmente distintos por sua qualidade de “sobreposição” – R. M. Hare, *Freedom and Reason*, Oxford, 1963, cap. 9, pp. 168 *et seq.*

[←429]

McDowell, “Reason and Virtue”; ver também Mark Platts, “Moral Reality and the End of Desire”, em M. Platts (ed.), *Reference, Truth and Reality*, Londres, 1980.

[←430]

A sugestão foi feita por Armatya Sen, “Informational Analysis of Moral Principles”, em Ross Harrison (ed.), *Rational Action*, Cambridge, 1979.

[←431]

John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford, 1971, p. 560.

[←432]

Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, 1982.

[←433]

Eu trato dessa sugestão em maiores detalhes no Apêndice de *The Meaning of Conservatism*, 2ª ed., Londres, 1984.

[←434]

Sobre a estrutura do silogismo prático, ver G. E. M. Anscombe, *Intention*, Oxford, 1957, §§ 33-5.

[←435]

Há circunstâncias anormais e imprevisíveis, em que se podem ter boas razões para ser irracional; ver abaixo, p. 263-4.

[←436]

Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1098b.

[←437]

John Casey, “Human Virtue and Human Nature”, em J. Benthal (ed.), *On Human Nature*, Londres, 1973.

[←438]

“Patience hardens to a pittance, courage / unflinchingly declines into sour rage, / the cobweb-banners, the shrill bugle-bands / and the bronze warriors resting on their wounds” – NT.

[←439]

Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, Londres, 1879, 7ª ed., 1907, p. 359.

[←440]

D. Parfit, *Reasons and Persons*, Londres, 1984. Parfit dá a entender que os critérios para a identidade pessoal ao longo do tempo são inatingíveis, e também desnecessários. Argumentos muito similares foram usados (e.g. por Hume, *Tratado da Natureza Humana*, livro I, cap. 4, II) para mostrar que os critérios para a identidade de *qualquer* objeto ao longo do tempo são inatingíveis, e igualmente desnecessários.

[←441]

O argumento de Hume (*Tratado da Natureza Humana*, livro I, cap. 4, II) procura mostrar que as afirmações de identidade ao longo do tempo *sempre* vão além da evidência que temos para criá-las. A consideração subjacente ao argumento de Hume (de que há somente conexões contingentes entre eventos em momentos distintos) também subjaz muitos dos argumentos oferecidos por Parfit. Alguns filósofos sustentaram que há alguns juízos de identidade ao longo do tempo que *não podem* estar errados – especificamente, certos tipos de reivindicações

mnemônicas de primeira-pessoa. Ver S. Shoemaker, *Self-Knowledge and Self-Identity*, Ithaca, 1963.

[←442]

S. Hampshire, *Thought and Action*, Londres, 1956, cap. 3.

[←443]

A sugestão tem origem em H. Frankfurt, “Freedom of the Will and the Concept of a Person”, *Journal of Philosophy*, vol. 68 (1971), p. 5-20, e é muito bem explorada por D. C. Dennett, em “Conditions of Personhood”, em A. O. Rorty (ed.), *The Identities of Persons*, Los Angeles, 1976.

[←444]

Ver, por exemplo, J. L. Mackie, *Ethics, Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth, 1977.

[←445]

“Self-hood” – NT.

[←446]

“Ser-lançado” – o termo de Heidegger para a condição em que o agente confronta pela primeira vez o mundo objetivo (*Being and Time*, tr. J. Macquarrie e E. S. Robingson, Nova York, 1962). OP termo descreve a situação do agente enquanto *percebido*: antes de assumir responsabilidade pela minha existência, meu ser tem uma qualidade de arbitrariedade que me aflige com ansiedade.

[←447]

Parfit, *Reasons and Persons*, pp. 12-13, extraído de T. C. Shelling, *Strategy of Conflict*, Cambridge, Mass., 1960.

[←448]

Ver novamente as críticas feitas a Margaret Mead por Derek Freeman, *Margaret Mead and Samoa*, Cambridge, Mass., 1983.

[←449]

Cf. a poesia de amor de Hafiz, de Omar Khayam, e dos poetas Diwan; e também os contos de fidelidade amorosa nas *Mil e Uma Noites*.

[←450]

Ver Mary Douglas, *Implicit Meanings*, Londres, 1975, e *Purity and Danger*, Londres, 1966, para um estudo sobre o fenômeno do nojo e poluição entre tribos africanas.

[←451]

Acredito que *Rei Roger* seja uma importante expressão de certa visão do erótico, que é visto essencialmente como *externo* à sociedade, clandestino, ininteligível e subversivo. Eu discuti essa ópera e seu significado em “Between Decadence and Barbarism: the Music of Szymanowski”, em M. Bristiger, R. Scruton e P. Weber-Bockholdt (eds.), *Karol Szymanowski in seiner Zeit*, Munique, 1984, p. 159-78.

[←452]

*Th'expençe of Spirit in a waste of shame
Is lust in action, and till action, lust
Is perjur'd, murdrous, blouddy, full of blame,
Savage, extreame, rude, cruell, not to trust,
Injoyd no sooner but dispised straight,
Past reason hunted, and no sooner had,
Past reason hated as a swallowed bayt,
On purpose layd to make the taker mad:
Mad in pursuit and in possession so,
Had, having, and in quest to have, extreame,
A blisse in prooffe, and prov'd, a very woe,
Before a joy proposd, behind, a dreame,
All this the world well knowes, yet none knowes well
To shun the heaven that leads men to this hell – NT.*

[←453]

“Formulations Regarding the Two Principles in Mental Functioning” (1911), em *Collected Papers*, tr. J. Riviere, Nova York, 1924-50, vol. IV.

[←454]

Uma crítica excêntrica e politizada, mas bastante perceptiva, dessa “comoditização” do sexo pode ser encontrada em Stephen Heath, *The Sexual Fix*, Londres, 1982.

[←455]

Karl Marx, *Capital*, trs. S. Moore e E. Aveling, ed. F. Engels, Londres, 1887, vol. I, parte I, cap. I, seção 4.

[←456]

A. Heron (ed.), *Towards a Quaker View of Sex*, Londres, 1963, citado em Ronald Atkinson, *Sexual Morality*, Londres, 1965, p. 148.

[←457]

And don't, with the nasty, prying mind, drag it out from its deeps And finger it and force it, and shatter the rhythm it keeps When it is left alone, as it stirs and rouses and sleeps – NT.

[←458]

Eu uso “sentido” aqui como uma tradução do alemão *Sinn* (e do tcheco *smysl*) para captar o que Husserl e Patočka consideravam o verdadeiro objeto das ciências “humanas”. O termo tem muitos sentidos técnicos. Meu uso não deve ser confundido com aqueles que pertencem à filosofia da linguagem (e.g. o uso de Frege de *Sinn*), apesar de poder haver razões independentes para pensar que o significado linguístico é um *caso* especial do que eu quero dizer por sentido. Tenho em mente o significado de “sentido” como em “o sentido da vida”, em que o sentido da vida é, pelo menos parcialmente, distinto do propósito da vida. Na tradição inglesa, o estudo desse tipo de sentido foi considerado assunto para o crítico literário, e não para o filósofo. Há, realmente, considerável semelhança entre a idéia husserliana da tarefa da Filosofia e concepção de Leavis da crítica cultural. Ao negar que possam existir *duas* culturas, e que a ciência pode ser uma cultura, Leavis defende a prioridade e autonomia do *Lebenswelt*, e a necessidade de acercar-se dele com interesses e ferramentas conceituais diferentes daqueles da explicação científica. (Ver F. R. Leavis, *Nor Shall my Sword*, Londres, 1973.) O estudo do crítico não é explanatório, mas *comparativo*; ele envolve uma tentativa de discernir o significado, para agentes moralmente motivados, dos trabalhos do homem e da natureza.

[←459]

Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, tr. J. W. Harvey, Oxford, 1923.

[←460]

Ver o estudo de Heidegger sobre preocupação (*Sorge*) e ansiedade (*Angst*), em *Being and Time*, tr. J. Macquarrie e E. S. Robinson, Nova York, 1962. O trabalho relevante de Patočka é *Dvě Studie o Masarykovi*, Toronto, 1980. Infelizmente, ainda não foi traduzido para o inglês.

[←461]

H. Marcuse, *Eros and Civilization, A Philosophical Enquiry into Freud*, nova ed., Boston, Mass., 1966; Erich Fromm, *The Art of Loving*, Nova York, 1960; Wilhelm Reich, *The Function of the Orgasm*, 1968, tr. V. R. Carfagno, Nova York, 1973, Londres, 1983; *The Sexual Revolution*, Londres, 1951; e Norman O. Brown, *Life Against Death*, Londres, 1959.

[←462]

O ataque de Aristóteles às idéias de Platão sobre matrimônio, propriedade privada e a educação infantil é o ancestral de uma tradição do pensamento conservador, de acordo com o qual a lealdade política surge, em última instância, dos vínculos domésticos. O mestre dessa linha de pensamento é Hegel, em *The Philosophy of Right*, tr. e ed. T. M. Knox, Oxford, 1942.

[←463]

Ver J. Patočka, *Kacířské eseje o Filosofii Dejin* (Ensaaios Heréticos sobre a Filosofia da História), Munique, 1980, tr. Erika Abrams, *Essais Hérétiques*, Paris, 1980.

[←464]

Ver J. Patočka, *Platon a Evropa* (palestras privadas de 1973), Praga, 1973. Este é um texto *saamizdat*, que foi traduzido para o francês por Erika Adams como *Platon et L'Europe*, paris, 1983.

[←465]

Dvě Studie o Masarykovi, pp. 83 *et seq.*

[←466]

Patočka morreu em 1977, após um interrogatório brutal da polícia secreta tcheca. Esse interrogatório foi consequência de sua posição como representante da Carta 77. Visto pelo resto do mundo como um movimento em prol dos “direitos humanos”, a Carta 77 é melhor compreendida vista de dentro, como uma exigência para o reestabelecimento da ordem *política*, e não coercitiva, nos países sujeitos à tirania impessoal do comunismo.

[←467]

Ver as observações sobre a gênese da crença moral em G. Harman, *The Nature of Morality*, Nova York, 1977, e os dogmas gerais do “realismo científico” expostos por J. J. C. Smart em *Philosophy and Scientific Realism*, Londres, 1966.

[←468]

O termo usado por Weber é *Entzauberung*. Ver *Wissenschaft als Beruf*, tr. como “Science as a Vocation”, em *From Max Weber*, ed. e tr. H. H. Garth e C. Wright Mills, Londres, 1947.

[←469]

How but in custom and ceremony
Are innocence and beauty born? – NT.

[←470]

Esse lamento aparece de forma mais prolixa e florida no trabalho de Germaine Greer, *Sex and Destiny*, Londres, 1983.

[←471]

Adam Smith, *The Wealth of Nations*, 1776. As visões de Hayek vêm, em parte, de Ludwig von Mises, *Socialism*, 1923, mas têm um caráter filosófico distinto, que pode ser visto mais claramente em *Law, Legislation and Liberty*, Londres, 1973-9, vol I: *Rules and Order*, 1973.

[←472]

Esse pensamento é hegeliano: tentei traduzi-lo em uma linguagem política aceitável em *The Meaning of Conservatism*, 2ª ed., Londres, 1974.

[←473]

Thomas Hobbes, *Leviathan*, II.

[←474]

John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford, 1971. Uma crítica pertinente dessa idéia foi feita por Ronald Dworkin, “The Original Position”, em Norman Daniels (ed.), *Reading Rawls*, Oxford, 1975, republicado como o cap. 6 de *Taking Rights Seriously*, Londres, 1977.

[←475]

415 Ver Hegel, *The Philosophy of Right*. O contraste essencial, em termos de qual visão hegeliana da ordem política será expressa, é entre piedade e justiça. A primeira, que consiste na habilidade de aceitar e contrair obrigações que nunca foram escolhidas, é denunciada pela consciência liberal como mera superstição. Eu defendi a piedade em *Meaning of Conservatism*.

[←476]

A frase é de Kierkegaard: ver *Either/Or*, tr. W. Lowrie, Nova York, 1959, vol. II.

[←477]

Estudos antropológicos significativos dos “ritos de iniciação” incluem M. Fortes e G. Evans-Pritchard, *African Political Systems*, Oxford, 1940; e J. Beattie, *Other Cultures*, Londres, 1964.

[←478]

“To apprehend / The point of intersection of the timeless / With time, is an occupation for the saint” – NT.

[←479]

E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, ed. W. Biemel, Haia, 1976.

[←480]

Cf. Demóstenes, *Against Naicea*: “mantemos as senhoritas pelo prazer, as concubinas pelo cuidado diário com nossa pessoa, e as esposas pelos filhos legítimos, e pela guarda fiel do lar”.

[←481]

Ver Capítulo,* e especialmente a obra de Capelão lá referida.

[←482]

The Philosophy of Right, seção 169.

[←483]

Michel Foucault, *L'Usage des plaisirs*, Paris, 1984, p. 16.

[←484]

Ver Roger Scruton, “Thinkers of the Left: Michel Foucault”, *Salisbury Review*, I (3), 1983, reimpresso em *Thinkers of the New Left*, Londres, 1985.

[←485]

As duas idéias são tratadas separadamente por Husserl em seu trabalho. Ver especialmente *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, ed. W. Biemel, Haia, 1976, parte 3, seção 34: “Exposition des Problems einer Wissenschaft von der Lebenswelt.”

[←486]

Sobre isso, ver meu *Art and Imagination*, Londres, 1974, caps. 7 e 8.

[←487]

“(…) It is a little, shy wine, like a gazelle.”

“Like a leprechaun.”

“Dappled, in a tapestry meadow.”

“Like a flute by still water.”

“(…) And this is a wise old man.”

“A prophet in a cave.”

“(…) And this is a necklace of pearls on a White neck.”

“Like a swan.”

“Like the last unicorn” – NT.

[←488]

“*O saisons, O chateaux! / Quelle ante est sans default!*” – NT.

[←489]

Essa “suspensão” (*epochē*), pela qual toda referência a objetos externos é descontada na descrição de um estado mental, forneceu, para Husserl, um dos principais elementos na análise fenomenológica. Ver o seu *Ideas, General Introduction to Phenomenology*, 1913, tr. W. R. Boyce Gibson, Londres, 1931.

[←490]

Rudolf Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, Berlim, 1928.

[←491]

E. Husserl, *Cartesian Meditations*, tr. D. Cairns, Haia, 1960, reimpresso em 1969, p. 52.

[←492]

Ibid., p. 53.

[←493]

As interpretações do argumento de Wittgenstein incluem:

O argumento é dirigido contra a possibilidade de uma “definição ostensivamente privada” (G. E. M. Anscombe, em uma conversa, e A. J. Kenny, em *Wittgenstein*, Londres, 1973).

O argumento conclui que eu não posso me referir a “sensações privadas”, mas somente às circunstâncias públicas ligadas a elas. (Essa interpretação é familiar a muitos dos primeiros críticos – ver os artigos em O. R. Jones (ed.), *The Private Language Argument*, Londres, 1971.)

O argumento é o corolário de uma tese maior sobre a linguagem e, em particular, da visão que foi conhecida como “antirrealismo”, segundo a qual o significado de uma sentença não é determinado pelas condições de sua veracidade, mas pelas condições de suas afirmações justificadas. (S. Kripke, *Wittgenstein on Rule-Following and Private Language*, Oxford, 1982, na linha de M. Dummett, *Truth and Other Enigmas*, Londres, 1978, Prefácio, esp. p. XXXIV—XXXVII.)

A segunda interpretação me parece completamente equivocada. No início do argumento, Wittgenstein coloca a questão: “Como as palavras se referem às sensações?”, e oferece “uma sugestão” como resposta. Todo o teor do argumento é dirigido à conclusão de que, porque nós *de fato* nos referimos às sensações, elas não podem ser “privadas”. A terceira interpretação já foi criticada por mim em outra ocasião (num artigo sobre a obra de Kripke, *Mind*, vol. XCII (1984), p. 592-601). Parece-me que o argumento de Wittgenstein não depende do antirrealismo e, se dependesse, seria tão implausível quanto o antirrealismo. A primeira interpretação é de difícil compreensão, já que parece não dizer o que dos “processos internos” que tornam sua “ostensão” impossível. Entretanto, é possível que o meu argumento seja compatível com essa interpretação. O argumento começa na seção 243, onde se faz uma suposição de que as sensações sejam objetos “imediatamente privados”. Segue-se daí que a suposição está errada, e que as sensações *não são conforme descritas* nesta seção. Wittgenstein prossegue afirmando que as palavras se referem *sim* às sensações, e dá uma sugestão de como isso acontece. A sugestão imediatamente o obriga a examinar as peculiaridades do caso da primeira-pessoa, já que essas peculiaridades indicam que sua sugestão pode estar errada. Ele defende (seções 246-50) que o caso da primeira-pessoa foi mal interpretado por seu oponente, favorecendo falaciosamente o “objeto privado”. Ele chega a considerar o fato evidente que podemos falar de duas pessoas tendo a *mesma* sensação, e oferece sugestões sobre o funcionamento do jogo linguístico público de “identidade” que mostra como isso acontece. Ele, então, na seção 256, introduz o argumento da linguagem privada, em suas várias versões. O argumento da seção 258 (o argumento diário) parece-me fraco, e aberto às objeções feitas por Ayer e outros. (Ver os artigos em Jones, *The Private Language Argument*.) Mas é só um gesto, e o argumento retorna mais forte e devastador na seção 288 – e em sua versão subsequente que esbocei. As seções intermediárias fornecem as observações básicas para sustentar uma teoria da publicidade dos sentidos, que vão dar lugar ao caso das palavras sensíveis. Na minha interpretação, fui muito influenciado pelas conversas com Malcolm Budd.

[←494]

L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, tr. G. E. M. Anscombe, Oxford, 1952, seção 288.

[←495]

Ibid., seção 293.

[←496]

Ibid., seção 304.

[←497]

Essa é a resposta, e.g., de Don Locke, em *Myself and Others*, Oxford, 1963.

[←498]

G. Frege, “On Sense and Reference” (irritantemente retraduzido como “On Sense and Meaning”), *The Philosophical Writing of Gottlob Frege*, tr. e ed. P. T. Geach e M. Black, Oxford, 1952.

[←499]

Ver a discussão em M. Dummett, *Frege, Philosophy of Language*, Londres, 1973. Dummett interpreta a idéia de um “percurso” referencial em termos epistemológicos, i.e., como um procedimento para descoberta do referente de um termo. Isso claramente não é necessário. Ver D. C. Dennett, “Beyond Belief”, em A. Woodfield (ed.), *Thought and Object, Essays on Intentionality*, Oxford, 1982.

[←500]

Ver Dummett, *Frege, Philosophy of Language*, e Kripke, *Wittgenstein on Rule-Following*.

[←501]

Investigações Filosóficas, seção 288.

[←502]

Ibid., seção 271.

[←503]

Pace, e.g., A. J. Ayer (“Can There be a Private Language?”, em Jones, *The Private Language Argument*), que afirma que a prova de Wittgenstein, se válida, impediria Robinson Crusoe de aprender sua língua no isolamento.

[←504]

I. Kant, *Critique of Pure Reason*, (1781, 1787), tr. N. Kemp Smith, Londres, 1929, A 442 (B 470).

[←505]

Ibid., A 496 (B 524).

[←506]

Não há dúvida de que a obra *Remarks on the Foundations of Mathematics* (ed. G. H. von Wright, R. Rhees e G. E. M. Anscombe, tr. G. E. M. Anscombe, Oxford, 1956) mostra que Wittgenstein foi parcialmente persuadido pela abordagem construtivista. Eu acredito que ele foi motivado não por uma teoria “antirrealista” geral do significado, mas pelo desejo de considerar as peculiaridades da verdade matemática – em especial, seu caráter *a priori* e necessário.

[←507]

Ver o Apêndice 2.

[←508]

*Being is still enchanted for us; in a hundred
Places it remains a source – a play of pure
Powers, which touches no one, who does not kneel and wonder.
Words still go softly forth towards the unsayable.
And music, always new, from palpitating stones
Builds in useless space its godly home – NT.*

[←509]

D. C. Dennett, “Beyond Belief”, em A. Woodfield (ed.), *Thought and Object, Essays on Intentionality*, Oxford, 1982.

[←510]

F. Brentano, *Psychology from an Empirical Standpoint*, 2ª ed., ed. Oskar Kraus, Leipzig, tr. A. C. Rancurello, D. B. Terrell e L. L. McAlister, Londres, 1973, livro II, cap. 1, seção 5, p. 88-9. (Eu fiz uma pequena modificação na tradução.)

[←511]

Ibid., Observações Complementares, p. 271 *et. seq.*, Ver também a Introdução à segunda edição da obra de Brentano (incluído como um pós-escrito ao texto inglês), por Oskar Kraus, seção esp. II, p. 373 *et seq.*

[←512]

Ver E. Husserl, *Ideas, General Introduction to Phenomenology*, 1913, tr. W. R. Boyce Gibson, Londres, 1931.

[←513]

Mas, como Wittgenstein assinala em seu pertinente *Anotações sobre as cores* (*Remarks on Colour*, ed. G. E. M. Anscombe, tr. L. L. McAlister e M. Schattle, Oxford, 1977), “não há tal coisa como a fenomenologia, apesar de existirem problemas fenomenológicos” (seção 53).

[←514]

F. Brentano, *The True and the Evident*, ed. O Kraus, tr. R. Chisholm, Londres, 1966, p. 78.

[←515]

Ver R. Chisholm, em H. N. Castañeda (ed.), *Intentionality, Minds and Perception*, Detroit, 1967.

[←516]

D. Davidson, “Mental Events”, em *Essays on Actions and Events*, Oxford, 1980.

[←517]

D. C. Dennett, “Intentional Systems”, *Journal of Philosophy*, vol. 68 (1971), reimpresso em *Brainstorms*, Brighton, 1978.

[←518]

Psychology from an Empirical Standpoint, Observações Complementares.

[←519]

Ver, por exemplo, Colin McGinn, *The Character of Mind*, Oxford, 1982.

[←520]

Ver W. Kneale, “Intensionality and Intentionality”, *Aristotelian Society Supplementary Volume*, vol. XLII (1968).

[←521]

Daí a emergência da semântica de “mundos possíveis” na teoria da lógica modal. Ver G. E. Hughes e M. J. Creswell, *An Introduction to Modal Logic*, Londres, 1968, p. 75-80.

[←522]

G. Frege, “On Sense and Reference” (retraduzido como “On Sense and Meaning”), *The Philosophical Writing of Gottlob Frege*, tr. e ed. P. T. Geach e M. Black, Oxford, 1952.

[←523]

Por exemplo, a identidade de sentido não permite substituição em contextos como “João acredita que...” Se João é ignorante da identidade de sentido entre “*p*” e “*q*”, ele pode acreditar em *p*, e ainda assim não acreditar em *q*.

[←524]

Ver Martin Davies, *Meaning, Quantification and Necessity, Themes in Philosophical Logic*, Londres, 1981.

[←525]

Ver C. Lewy, *Meaning and Modality*, Cambridge, 1976, cap. 1.

[←526]

Ver, por exemplo, a crítica devastadora de A. Church da obra de Carnap, *Introduction to Semantics* em *Philosophical Review*, vol. LII (1943), e o trabalho de W. V. Quine, “Ways of Paradox”, em *Ways of Paradox and Other Essays*, Nova York, 1966. Church e Quine não escolheram valores de verdade, mas conjuntos como seu objeto de referência singular, evitando a suspeita de favorecerem Frege pela assunção de que valores de verdade são “objetos”.

[←527]

A “semântica situacional”, que rejeita a idéia que sentenças *refiram* valores de verdade, rejeita também o princípio de que equivalentes lógicos podem ser substituídos *salvo denotato*: ver Jon Barwise e John Perry, *Situations e Attitudes*, Cambridge, Mass., 1983. Entretanto, isso não afeta a questão de se eles podem ser substituídos *salva veritate*, nem tocando, por isso, na discussão da intencionalidade.

[←528]

J. L. Mackie, “Causes and Conditions”, em Ernest Sosa (ed.), *Causation and Conditionals*, Oxford, 1978. [N.T.] INUS, partes insuficientes (I) mas não-redundantes (N) de uma condição que é, em si mesma, desnecessária (U) mas suficiente (S) para a ocorrência do efeito.

[←529]

Ver “Reference and Modality” em *From a Logical Point of View*, 2ª ed., Cambridge, Mass. 1961.

[←530]

Ver David Kaplan, “On Quantifying in”, em D. Davidson e J. Hintikka (eds.), *Words and Objections*, Dordrecht, 1969; H. Putnam, “The Meaning of ‘Meaning’”, em *Philosophical Papers*, vol. II: *Mind, Language and Reality*, Cambridge, 1975.

[←531]

A teoria *oratio recta* tem origem em R. Carnap, *The Logical Syntax of Language*, tr. A. Smeathon, Londres, 1937, p. 240 *et seq.* A teoria *oratio recta* para contexto mental pode ser expressa em função da noção de P. T. Geach de “dizer com o coração,” ver *Mental Acts*, Londres, 1957, p. 79 *et seq.*

[←532]

532 Putnam, “The Meaning of ‘Meaning’”.

[←533]

Gareth Evans, “The Causal Theory of Names”, *Aristotelian Society, Supplementary Volume*, vol. XLVIII (1973), p. 187-208.

[←534]

Ver J. R. Searle, *Intentionality*, Oxford, 1983, p. 62 *et seq.*

[←535]

M. Dummett, *Frege, Philosophy of Language*, Londres, 1973, apêndice ao cap. 5.

[←536]

Colin McGinn, “The Structure of Content”, em Woodfield, *Thought and Object*.

[←537]

Ibid., p. 211.

[←538]

Ibid., p. 212.

[←539]

Essa questão é discutida por C. Peacocke em *Sense and Content*, Oxford, 1983.

[←540]

Essa parece ser a linha escolhida por Donald Davidson em vários ensaios, e.g. “Thought and Talk”, em S. Guttenplan (ed.), *Mind and Language*, Oxford, 1975.

[←541]

Para uma defesa vigorosa dessa posição, ver J. R. Searle, *Intentionality*.

[←542]

Estou em dívida com a discussão das qualidades secundárias em C. McGinn, *The Subjective View: Secondary Qualities and Indexicals*, Oxford, 1983. Ver p. 123.

[←543]

Para uma explicação desse termo, ver A. J. Kenny, *Action, Emotion and Will*, Londres, 1963, p. 189.

[←544]

J. P. Sartre, *Sketch for a Theory of Emotions*, tr. P. Mairet, prefácio por Mary Warnock, Londres, 1962.

[←545]

Já defendi esse ponto em “Attitudes, Beliefs and Reasons”, em J. Casey (ed.), *Morality and Moral Reasoning*, Londres, 1971.

[←546]

Entre as qualidades terciárias, incluo aspectos, qualidades emocionais (a tristeza de uma paisagem), qualidades afetivas (ser tocante, deprimente e assim por diante), e qualidades estéticas. Para uma teoria das qualidades terciárias, ver meu *Art and Imagination*, Londres, 1974, parte II.

[←547]

P. F. Strawson, “Freedom and Resentment”, em *Freedom and Resentment and Other Essays*, Londres, 1974.

[←548]

A expressão e a idéia vêm de John Locke, *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, livro II, cap. 27, §26: “Pessoa (...) é um termo forense que apropria ações e seus méritos.”